Università degli studi di Roma “Tor Vergata”
Facoltà di Lettere e Filosofia

Annali del Dipartimento di Storia

5-6/2009-2010

Luoghi e lingue dell’Eden

a cura di
Francesca Chiusaroli e Franco Salvatori

viella

© 2010 - Dipartimento di Storia, Università di Roma “Tor Vergata”
ISBN 978-88-8334-433-6

Redazione:
Sandro Carocci (coordinatore), Lucia Ceci, Marina Faccioli, Beatrice Palma

Questo volume è pubblicato con il contributo dell’Università degli Studi di Roma “Tor Vergata” ed è anche disponibile gratuitamente in formato elettronico presso il sito www.viella.it

viella
libreria editrice
via delle Alpi, 32
I-00198 ROMA
tel. 06 84 17 758
fax 06 85 35 39 60
www.viella.it

Università degli Studi “Tor Vergata”
Dipartimento di Storia
via Columbia, 1 - 00133 ROMA
tel. 06 72 59 5119/5014
fax 06 72 59 522
e-mail: dip.storia@uniroma2.it
www.dipartimentodistoria.uniroma2.it

Indice

Sezione tematica: Luoghi e lingue dell'Eden

Francesca Chiusaroli e Franco Salvatori
Introduzione 7

I. La terra di Adamo

Franco Farinelli
Il linguaggio, il luogo, la mappa 11

Luisa Spagnoli
I luoghi dell'immaginario geografico.
Il giardino medievale metafora del giardino edenico 17

Stefania Montebelli
La nostalgia del Paradiso terrestre: i luoghi tra utopia e memoria 31

Michele Castelnovi
Mappe sature, itinerari puntiformi. La rappresentazione cartografica e odologica dei luoghi immaginari 47

Luciano Lago
La questione geografica del Paradiso terrestre.
Congetture ed esperienze per una mutazione epistemologica della composizione del Mondo 73

II. La lingua di Adamo

Cristina Vallini
Il nome di Eva: fra ideologia e traduzione 129

Diego Poli
La percezione dell'Eden nella cultura del Medio Evo irlandese 155

Marta Cristiani
Il Paradiso neoplatonico di Giovanni Eriugena.
Fragilità di Adamo e nascita di Eva 177

Riccardo Scarcia
Una traccia di Paradiso perduto in Grecia 187

Domenico Silvestri
Variazioni sul tema dell'Eden sumerico 207

Sante Polica
Tempi dell'Eden 221

Prospettive di ricerca

Pietro Costa
La storiografia di Anna Rossi-Doria: una testimonianza 245

Saggi

Pedro Rodríguez Oliva
Un pie esculturado del Museo Arqueológico de Málaga que se ha relacionado con el culto de Serapis 255

Tommaso Bertoldi, Francesco Laddaga, Michela Rustici, Serafino Scalzi, Paola Scandellari, Emiliano Tondi
Scavi e ricerche nel Comprensorio universitario di Roma Tor Vergata: alcune note preliminari 285

1. *La villa di Passolombardo* 287
2. *Necropoli e insediamento rustico* 301
3. *La villa e la necropoli di Boccone del Povero* 309
4. *Necropoli di Carcaricola* 319
5. *Tratto di strada antica* 323

Nuovi studi

Stefano Mangullo
Costruzioni e dinamiche familiari in Agro pontino fra primo e secondo dopoguerra 333

Siria Guerrieri
Da Salò alla guerra fredda. I servizi segreti della RSI e l'intelligence americana in Italia, 1943-1946 357

Emiliano Tondi
Un'analisi di predittività archeologica realizzata con un sistema GIS e applicata al territorio: il caso delle torri del X Municipio del Comune di Roma 385

Luisa Carbone
Città e campagna nell'Italia contemporanea: appunti su Gramsci 419

Andrea Alessandri
L'isola di Filottete. La memoria di Lemno nella cultura occidentale 447

Maria Mangiafesta
Disiecta membra *di sarcofagi dionisiaci dal Gianicolo* 467

Sezione tematica

Luoghi e lingue dell'Eden

La terra di Adamo

La lingua di Adamo

Francesca Chiusaroli e Franco Salvatori

Introduzione

Fra le molteplici intersezioni tra gli oggetti di studio della Geografia e della Linguistica, la questione dell'Eden appare come l'originaria occasione.

Collocato cronologicamente all'inizio del tempo concepito, il Paradiso terrestre costituisce il luogo della prima manifestazione dell'uomo e, insieme, dell'ultima e dell'unica condizione di perfezione.

Paràdeisos – hortus – giardino: tale è l'ebraico Eden, collocato a oriente secondo una costante tradizione esegetica, ambiente già rintracciabile in epoca precristiana nel mito classico delle Isole Fortunate (o Isole dei Beati), oasi delle delizie, sede delle acque, ovvero della vita e della fecondità, *amenissimus locus et felicissimae iocunditatis aeterna securitas* (Cassiodoro), dove l'uomo gode di soddisfazione imperitura, posto da Dio a guardiano del mondo, sovrano della terra e degli esseri creati.

> [8]Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo
> che aveva plasmato. [9]Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di
> alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo
> al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. [10]Un fiume usciva
> da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi.
> [11]Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre intorno a tutto il paese di Avìla,
> dove c'è l'oro [12]e l'oro di quella terra è fine; qui c'è anche la resina odorosa e
> la pietra d'ònice. [13]Il secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre intorno a
> tutto il paese d'Etiopia. [14]Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre ad oriente
> di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate.
> [15]Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo colti-
> vasse e lo custodisse (Genesi 2).

Suprema manifestazione del potere umano è nella facoltà onomaturgica, attribuita da Dio ad Adamo all'atto stesso della creazione degli enti.

Nell'ideale condizione della perfetta intesa o assoluta comunicazione con Dio, Adamo svolge funzione di nomoteta, lì dove l'operazione nomenclatoria completa l'opera divina scegliendo o individuando per ciascun essere il giusto nome, il processo di nominazione scoprendo la propria originaria vocazione, che è di svelare la sostanza della *res*, la sua intima essenza.

> [19]Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. [20]Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile. [21]Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. [22]Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. [23]Allora l'uomo disse: «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta» (Genesi 2).

Se è vero che l'esperienza del sapere, visualizzata nel *Genesi* biblico nella figura dell'albero della conoscenza del bene e del male, ha rappresentato, per il primo uomo, la rinuncia allo stato della beatitudine eterna, la condanna all'esilio che segue alla disobbedienza verso Dio ha comportato una indomata tensione verso l'innocenza perduta, malinconico inappagamento il risultato di ogni esercizio dell'intelletto, contraltare emotivo ad ogni umano progresso.

> [23]Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto. [24]Scacciò l'uomo e pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'albero della vita (Genesi 3).

Tipicamente umano – e forse implicitamente alla base di ogni esperienza conoscitiva – è il sogno dell'Eden, inteso come anelito al recupero della condizione di perduta felicità, tale nostalgia del Paradiso terrestre, "età dell'oro e suo stato felice" (Dante), che più volte e in molti modi nella storia del pensiero si è concretizzata nella ricerca di *un luogo* e di *una lingua*.

Mèta di tanti viaggi o pellegrinaggi che ripercorsero la via dell'oriente, il Paradiso terrestre è incessantemente inseguito e rappresentato, poiché, a fronte del mistero che circonda l'effettiva posizione, non vi è dubbio che esso sia un posto sulla terra: *nos ... locum hunc fuisse et esse terrenum dubitare non licet* (Beda).

Parimenti, la lingua adamitica, perduta e perfetta, è, di volta in volta, immaginata tra le lingue note, come l'ebraico, ovvero inventata per sopperire agli effetti nefasti della *confusio linguarum* babelica, ma sempre ipotizzandone l'adozione negli umani intercorsi della comunicazione, il postulato etimologico recuperando o riproducendo la condizione primigenia, del *nomen omen*.

Il presente volume raccoglie gli Atti della Giornata di Studi "Luoghi e lingue dell'Eden", svoltasi il 13 novembre 2008 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "Tor Vergata", dedicata al tema del Paradiso terrestre.

Ispirata a lavori paradigmatici, da *La leggenda del paradiso terrestre* di Arturo Graf (1878) a *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea* di Umberto Eco (1993) al recente *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden* di Alessandro Scafi (2007), la circostanza ha accolto i contributi di docenti della nostra Facoltà e di colleghi esterni, nell'unitaria cornice costituita dalla Geografia e dalla Storia della linguistica.

È qui l'occasione per ricordare la partecipazione all'incontro del Magnifico Rettore dell'Ateneo di Roma "Tor Vergata" Renato Lauro, del Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia Rino Caputo, dei direttori dei dipartimenti coinvolti, il Direttore del Dipartimento di Storia Francesco Piva – il Direttore del Dipartimento di Studi filologici, linguistici e letterari Andrea Gareffi – dei presidenti delle sessioni dei lavori, Claudio Cerreti e Paolo Poccetti, che ringraziamo per la loro adesione non formale.

L'organizzazione della giornata di studi è stata possibile per il lavoro svolto dalla dott.ssa Stefania Montebelli, che di seguito ha assunto la veste di responsabile editoriale dell'intero volume.

Con rammarico abbiamo dovuto rinunciare ai contributi di Rino Caputo (*Dante: un Eden italiano*), Alessandro Scafi (*Il luogo del non-dove: per una storia della cartografia del Paradiso terrestre*), Francesco Scorza Barcellona (*Tra Eden e Babele: la lingua primigenia nei Padri della Chiesa*), per gravi motivi impossibilitati a consegnare, che qui ringraziamo. Così come ringraziamo tutti gli altri partecipanti alla giornata, autori nel volume che oggi con soddisfazione congediamo.

Franco Farinelli

Il linguaggio, il luogo, la mappa

Non fosse per Sant'Agostino forse non saremmo ancora oggi a parlare del paradiso. All'inizio vi era, nella Bibbia, un ambiguo termine ebraico, *miqedem*. Nella sua *Vulgata*, traduzione latina autorevole e canonica cui fece ricorso per tutto il Medioevo l'Occidente cristiano, San Gerolamo lo rende in termini temporali, con l'espressione «fin dal principio». Al contrario le altre versioni, da quella dei Settanta alla Bibbia di Gerusalemme, sostituiscono al significato temporale quello spaziale: "a oriente". In ogni caso il termine in questione si riferisce, nella Genesi, al Paradiso, il parco irrigato, fiorito e alberato, popolato da animali e circondato da un muro, dove il Signore pose l'uomo perché lo coltivasse e ne fosse il custode, con tutto quel che tragicamente ne seguì. Fu proprio Agostino ad insistere per l'interpretazione letterale e non allegorica del racconto, pretendendo che Adamo, creatura in carne ed ossa, fosse posto in un giardino altrettanto materiale, all'interno di qualcosa che come tutte le cose concrete dovesse perciò far parte del mondo fisico:[1] dunque trovar posto su una mappa, vale a dire all'interno dell'immagine senza la quale (a riflettervi un momento) la stessa idea di mondo come qualcosa di unitario, coerente ed omogeneo difficilmente potrebbe esistere, come la storia della raffigurazione cartografica del paradiso contribuisce non poco a render plausibile. Di più: proprio la paradossale impresa di segnare sulle carte della Terra un posto che non è di questa Terra ha giustificato la riduzione a mappa della Terra intera, quasi che nello stesso paradiso, veicolo e agente di tale riduzione in quanto ricettacolo dell'albero della conoscenza, si celasse il mistero dei

1. A. Scafi, *Il Paradiso in Terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Milano 2007, pp. 22-35, pp. 57-58.

misteri conoscitivi, quello appunto dell'equivalenza tra il mondo e l'immagine cartografica del mondo. Come scriveva nella prima metà del XII secolo Ugo di San Vittore «tutto il mondo sensibile è come una specie di libro scritto dal dito di Dio».[2] E per Ugo, autore di una celebre *Descriptio mappae mundi*,[3] il libro per eccellenza era una mappa. Anni fa Hans Blumenberg attirava l'attenzione sull'ignorata metafora del volume, facendo notare come alla base del grande racconto moderno sulla natura come evoluzione vi fosse il modello dello svolgimento (*evolutio*) del rotolo di cui il volume in questione si componeva.[4] Questo naturalmente fino al primo secolo dopo Cristo, quando il rotolo venne sostituito dal codice, l'insieme dei fogli disposti non più l'uno in fila all'altro ma l'uno sull'altro, cui tuttora siamo abituati. E Blumenberg concludeva mettendo in risalto come ciò che dal punto di vista linguistico era vicino nei fatti fosse immensamente lontano se riferito all'intervallo tra Darwin e l'inizio della nostra era. A maggior ragione, e non soltanto nel caso del paradiso, il discorso vale per l'influenza esercitata dalle mappe e dalla loro forma per l'immagine del mondo che ancora oggi è la nostra.

Tanto per cominciare, a differenza che nel linguaggio, su una carta geografica nessun termine può essere ambiguo: l'inizio e l'oriente possono benissimo essere la stessa cosa, e infatti quasi fino al Duecento e con rare eccezioni tutte le mappe cristiane del mondo, da quelle minuscole che illustrano i commentari ai testi classici a quelle enormi che ornano le pareti delle chiese, mostrano l'oriente in alto e il giardino dell'Eden al culmine della figura o quasi. E la coincidenza cartografica tra termine temporale e ubicazione comporta che per tutto il Medio Evo o quasi ogni mappa fosse un sistema in grado di raffigurare insieme, proprio in virtù della presenza del paradiso, non soltanto spazio e tempo ma passato, presente e futuro. E ciò in virtù del fatto che essa non si limitava all'inventario di quel che esisteva, ma rappresentava la complessiva natura del reale e allo stesso tempo ne dettava la prognosi, che consisteva nel messaggio universale del cristianesimo, nel piano divino della salvazione dell'umanità. E tutto ciò,

2. Ugo da San Vittore, *Eruditio Didascalica*, in *Opera Omnia*, II, *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, CLXXVI, Paris 1854, p. 814.

3. *La «Descriptio Mappae Mundi» de Hugues de Saint-Victor. Texte inédite avec introduction et commentaire*, a cura di P. Gautier Dalché, Paris 1988.

4. H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna 1984, p. 13.

credenti o non credenti che si sia, condiziona ancora adesso in maniera potente ed inavvertita, cioè a nostra insaputa, il nostro rapporto con il mondo, perché ancora ne determina clandestinamente i meccanismi più profondi. La cui dinamica, che è cartografica, è per noi cogente appunto perché rispecchia la triplice coesistenza di memoria, presenza e anticipazione che caratterizza il mistero eucaristico.

Si consideri ad esempio quel che era il gigantesco mappamondo di Erbstorf, così come possiamo apprezzarlo nel facsimile realizzato prima della sua distruzione, avvenuta nel 1943 durante i bombardamenti alleati su Hannover:[5] un grande Cristo, la cui testa è proprio accanto alla vignetta che descrive il paradiso e mostra la scena della tentazione diabolica, confonde il proprio corpo con quello circolare della Terra che abbraccia, in maniera da rendere l'immagine di quest'ultima un'immane ostia. Il mappamondo in questione venne realizzato tra il 1235 e il 1240, appunto dopo la feroce polemica tra Berengario di Tours e la Chiesa di Roma a proposito della reale presenza sull'altare, durante la messa e dopo la consacrazione, del vero corpo e del vero sangue di Gesù: presenza che per Berengario restava soltanto simbolica. Di conseguenza la diffusione di mappamondi come quello di Erbstorf significava, dopo la disputa eucaristica, un evidente trasferimento: così come l'ostia diventa, in virtù dell'Eucarestia, il vero corpo di Cristo, allo stesso modo la mappa, ostia della Terra, si muta nel vero corpo di essa.[6] Come appunto spiegare, altrimenti, la cieca fiducia nelle mappe che è il tratto distintivo e specifico dell'intera modernità, fiducia che per noi è abito comune e fin qui irriflesso? Proprio perché è il primo ad affidarsi interamente alla carta, Colombo è il primo dei viaggiatori moderni.[7] Ma per Colombo quest'ultima restava consapevolmente una vera e propria profezia, così come per tutto il Medio Evo essa era stata: ed è questo il vero motivo per cui per un momento, di fronte all'immensa acqua dolce della foce dell'Orinoco, Colombo arrivò persino a pensare di esser giunto in prossimità dei quattro grandi fiumi dell'Eden.[8]

Proprio la scomparsa del paradiso dalle carte segna in epoca moder-

5. B. Hahn-Woernle, *Die Ebstorfer Weltkarte*, Ebstorf 1987.

6. F. Farinelli, *Che cos'è il territorio (e perché crediamo alle mappe)*, in Id., *Previsioni di territorio. Rappresentazioni di scenari territoriali*, Milano 2008, pp. 21-40.

7. F. Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino 2003, pp. 18-19.

8. *Cristoforo Colombo. Gli scritti*, a cura di C. Varela, Torino 1992, pp. 217-223.

na la fine della coscienza circa la natura profetica, o almeno prognostica, dell'immagine geografica: che anche per noi, molto più sprovveduti nei suoi confronti degli uomini e delle donne medievali, continua a prefigurare quel che accadrà, anche se crediamo che essa si limita invece a registrare semplicemente quel che c'è. La mossa decisiva al riguardo fu quella compiuta da fra Mauro, il monaco che nel silenzio del monastero di San Michele a Murano completò alla metà del Quattrocento il colorato mappamondo che segna in maniera icastica il transito dall'immagine medievale a quella moderna del mondo.[9] Il passaggio che stabilisce l'inaudita novità del suo modello consiste appunto in questo: per la prima volta il paradiso viene messo all'angolo, nel senso che, pur restando sulla carta cioè nel disegno, cade fuori dal circuito che segna il confine dell'immagine terrestre, subisce insomma lo stesso castigo che già Dio aveva inflitto ad Adamo ed Eva cacciandoli dall'Eden stesso. E la novità sta nel fatto che in tal modo, con l'espulsione dell'avvenimento originario per l'umanità dalla figura terrestre, quest'ultima non può accogliere più al proprio interno, come prima accadeva, ambiti che sono allo stesso tempo eventi: la dimensione temporale (il *saeculum*) della realtà e quella spaziale (il *mundus*) per la prima volta risultano invece sistematicamente distinte.[10] Così il tempo sulla mappa di norma non compare più, e lo spazio resta finalmente padrone del campo, per affermarsi esattamente nella forma tolemaica cioè geometrica funzionale alla costruzione del Nuovo Mondo, del mondo in cui viviamo.

Se la cacciata della prima coppia dall'Eden aveva segnato l'inizio della storia, quella dell'Eden dalle mappe stabilisce in tal modo l'inizio di quel che in Occidente ancora si chiama geografia. Al cui interno, così come nei bisogni e nelle aspirazioni di tutti i discendenti di Adamo ed Eva, il paradiso tuttavia ancora esiste, nella forma di ciò di cui evidentemente il paradiso è stato archetipo e prototipo. Oggi al paradiso non corrisponde più nessun segno materiale, bensì un modello immateriale che tutti abbiamo in testa: l'idea di luogo, di quell'ambito cioè che come ha spiegato Doreen Massey non si conosce se non lo si abita all'interno, se non ci si sta dentro.[11] Ovvero, appunto parafrasando quel che Proust scriveva a proposito

9. P. Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, Turnhout 2006.

10. Scafi, *Il Paradiso in Terra*, pp. 101-104, pp. 201-206.

11. *Luoghi, culture e globalizzazione*, a cura di D. Massey, P. Jess, Torino 2001, pp. 49-50.

del paradiso, quel posto vero e unico soltanto perché lo abbiamo perduto, e continuiamo a cercarlo.

Tutto chiaro dunque? Nemmeno per sogno, o al massimo non ancora: quel che precede è alquanto plausibile, ma non basta ancora, le cose sono altrimenti complesse, ovvero in definitiva molto più semplici. Paradiso, si è ricordato all'inizio, vuol dire alla lettera *hortus conclusus*, ambito definito da una muraglia, da un limite evidente cioè visibilissimo. Come tale, esso rappresenta il brano originario del nostro domestico rapporto con il mondo, la prima forma del nostro farlo a pezzi, che dal punto di vista filogenetico e insieme ontogenetico costituisce la prima mossa in grado di garantire la nostra sopravvivenza: alla lettera l'*Ur-teil*, la porzione archetipica che per ciò stesso costituisce il modello di ogni nostro giudizio, atto ideale proprio in quanto materialmente fondato su uno schema che esprime il senso del mondo. Ne sopravvive traccia e memoria in culture diverse e lontane rispetto alla nostra. Ad esempio nel *waninga* australiano: un lungo bastone, spesso una lancia, cui si connettono perpendicolarmente uno o due bastoni più piccoli, in maniera da formare un telaio rettangolare che termina con due cuspidi triangolari come una specie di assolutamente simmetrico aquilone, tenuto insieme da legacci di capelli umani o peli animali intessuti in fitte linee parallele, cui s'aggiungono ocra, argilla bianca, sangue, piumaggi e lanugine. Per le tribù dell'Australia centrale esso rappresenta(va) la congiunzione della coppia ancestrale,[12] proprio in maniera analoga al tessuto di cui da noi scriveva, nel VII sec. prima di Cristo, Ferecide di Siro:[13] il mantello che, nel corso dello *hieros gamos*, delle primordiali nozze tra il Cielo e la Terra, lo sposo addossava sul corpo della sposa, e sul quale era possibile scorgere i ricami che restituivano le forme delle città, dei fiumi, dei laghi, delle montagne. Per Joseph Rykwert[14] il *waninga*, carta "tassonomica" che spiega all'iniziato i miti totemici e la loro connessione con i fenomeni naturali, è il modello del significato del mondo, il *medium* tra le intime sensazioni del corpo, di cui è l'immagine, e il grande ambito inesplorato che si spalanca tutt'intorno ad esso. Esso è l'emblema che mostra la struttura della capanna iniziatica, della prima abitazione, della casa di Adamo: «l'immagine di una capanna primitiva sempre collocata al di là, forse, del regno degli storici e degli archeologi», in un luogo che si è

12. Lord Raglan, *The Temple and the House*, London 1969, p. 98.
13. G. Colli, *La sapienza greca*, II, Milano 1968, pp. 72-79.
14. J. Rykwert, *La casa di Adamo in Paradiso*, Milano 1991, pp. 212-220.

costretti a chiamare Paradiso: quel paradiso che «è un ricordo e, insieme, una promessa».[15]

Dunque la porzione originaria corrisponde in questo caso alla casa originaria , esattamente a quel che invece per noi la cacciata dal Paradiso in seguito al peccato originale impedisce che continui a significare: non possiamo più abitarla, e per questa ragione non l'abbracciamo ma la teniamo invece a distanza, pur continuando a servircene. In altri, sintetici e più espliciti termini, l'inizio della storia dà l'avvio in realtà alla trasformazione del mondo in una mappa, di cui il Paradiso già prefigura la forma: l'unica differenza è che nel passaggio la struttura delimitata da chiusa diventa aperta. Oppure si pensi all'adamitica imposizione dei nomi alle cose, atto squisitamente cartografico.[16] Sicché la cacciata del Paradiso dalla mappa che compie fra Mauro significa che ormai tutto il mondo è diventato una mappa, e che quel che appunto Heidegger chiamava «l'epoca dell'immagine del mondo»,[17] cioè la modernità, può finalmente iniziare. Così, finalmente, il Paradiso si rivela per quello che è sempre stato: il "sogno di una cosa", del mondo prima dell'avvento del suo primo cartografico simulacro.

15. *Ibidem.*

16. Farinelli, *Geografia*, pp. 38-39.

17. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1968.

Luisa Spagnoli

I luoghi dell'immaginario geografico. Il giardino medievale metafora del giardino edenico

Considerazioni preliminari: alla ricerca dell'Eredità perduta

Mondi d'invenzione, geografie immaginarie, in cui realtà e finzione si confondono, rappresentano l'"occhio" attraverso il quale la cultura geografica medievale guarda la realtà, filtrandola così con le proprie griglie culturali e mentali. In una società, come quella medievale, ben lungi dallo spiegare, con la razionalità cartesiana propria dei nostri tempi, fenomeni e manifestazioni indefinibili, è comprensibile l'esigenza di ricorrere alla creazione e diffusione di miti e leggende. Uno dei miti che più si è radicato nelle coscienze individuali e collettive è quello dell'Eden, che si è alimentato e nutrito di visioni e racconti fantastici, dando impulso nel corso del medioevo ad una fitta e copiosa produzione letteraria.[1]

Così come ogni creazione immaginaria tende comunque ad ancorarsi a punti di riferimento, ad essere costruita sulla base di determinate coordinate spaziali, anche per il Paradiso terrestre ci si pose il costante interrogativo sul luogo ove collocarlo.[2] Esso fu posizionato ad Oriente – secondo il Genesi e la tradizione esegetica – agli estremi confini orientali del mondo;

1. In tal senso, scriveva Arturo Graf: «I moderni scrutatori dei linguaggi, delle tradizioni e dei miti posero in sodo che il mito, da alcuni per brevità chiamato edenico, è uno dei più antichi di cui l'umanità serbi memoria» (A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, Milano 2002, p. 39).

2. Non a caso Omar Calabrese sostiene che «l'immaginazione, lungi dall'essere l'espressione della fantasia in maniera fluida e spontanea, ha bisogno di essere costruita mediante coordinate e parallele, esattamente come la misura del mondo che conosciamo. […]. La fantasia ha forse ancor più bisogno di punti di riferimento che non l'orientamento nella realtà fisica» (O. Calabrese, *Geografia immaginaria*, 2006. p. 10, in http://www.clponline.it/docs_cms/6AEFBCF5-C5B0-F630-856B8709A64A00CF/001_Calabrese.pdf).

talvolta su un altissimo monte, fino a toccare il cielo;[3] talaltra coincise, secondo quanto scritto nell'Apocalisse di Giovanni, con la Gerusalemme celeste: «una città risplendente della gloria di Dio […], cinta da un grande e alto muro […], con una piazza d'oro puro come cristallo trasparente», attraversata da un fiume d'acqua «viva, limpida», nel cui centro sorge l'albero della vita.[4]

L'anelito alla scoperta del Paradiso terrestre sarà anche al centro di un filone narrativo che avrà sullo sfondo il tema del viaggio. La ricerca di un luogo di delizie e di felicità diviene oggetto di nuove leggende e narrazioni che hanno come protagonisti uomini intraprendenti, mossi dal desiderio e dalla volontà di diffondere "altrove" il messaggio cristiano, sfidando un mare non ancora esperito, ancora pieno di incognite e ritenuto senza limiti e confini… l'Atlantico.

Numerosi, dunque, saranno i testi cristiani che assumeranno il viaggio come tema centrale, il cui scopo non sarà esclusivamente la ricerca della solitudine, quanto piuttosto la conversione alla parola di Dio. Tra queste narrazioni, la *Navigatio Sancti Brendani* è il risultato dell'incontro della tradizione cristiana e di ascendenze teratologiche tardo-ellenistiche, con alcuni accenni a motivi ricorrenti nei generi di derivazione irlandese.[5] La *Navigatio*, dunque, rappresenta un'alternativa alla posizione orientale del Paradiso, collocandolo in una *insula* ad ovest dell'Irlanda.[6] Il tema dominante è il viaggio, la peregrinazione attraverso mari ignoti, isole fantastiche e luoghi che si schiudono alla meraviglia, alla ricerca della *terra repromissionis sanctorum*, l'isola paradisiaca, con il cui approdo si conclude il viaggio.[7]

3. T. Gregory, *Lo spazio come geografia del sacro nell'occidente altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, L Settimana di Studi del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 4-8 aprile 2002, Spoleto 2003, I, p. 43 e nota 40.

4. *Apocalisse di Giovanni*, 21, 12-22; 22, 2.

5. «I molti volgarizzamenti della leggenda di San Brendano circolanti un po' in tutta Europa nel tardo medioevo familiarizzarono la cultura diffusa europea con l'immagine di un Paradiso occidentale, insulare e oceanico, sebbene non entrassero sostanzialmente in conflitto con la convivente tradizione che voleva, invece, il Paradiso terrestre posto ad est» (F. Cardini, *Alla cerca del Paradiso*, in *Columbeis V. Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo fra Medioevo e Umanesimo*, Atti del V Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo Latini (AMUL), Genova, 12-15 dicembre 1991, a cura di S. Pittaluga, Genova 1993, p. 75).

6. In sostanza, si è trattato di una forma di acculturazione che ha visto i miti celtici fondersi e ridefinirsi con la tradizione cristiana.

7. Come ci spiega Giovanni Orlandi, sicuramente ad influenzare la *Navigatio San-*

Del resto, sulla base delle riflessioni operate da Franco Cardini, si può ritenere che nel corso del medioevo si siano fatte strada soluzioni differenti circa il problema della collocazione del Paradiso terrestre: da una parte la soluzione estremo-orientale di biblica memoria, dall'altra quella estremo-occidentale di origine omerico-esiodea e celtica, rintracciabile in parte anche nella letteratura latina.[8] Entrambe poggiano sull'idea della coincidenza del *paradisus voluptatis* nelle due figure , o "morfemi", per dirla ancora con Cardini, dell'isola e della montagna, che, sebbene non coincidano perfettamente, in fondo possono rimandare all'idea dell'inaccessibilità.[9]

Nell'assidua ricerca dell'Eden, dunque, meta ambìta, intorno alla quale si sono animate leggende e narrazioni di vario genere, si viene delineando una geografia dell'immaginario fatta di luoghi e paesaggi straordinari, eppure credibili. Luoghi che assumono uno specifico valore in virtù, soprattutto, delle relazioni simboliche con il mondo immaginario. Non a caso, secondo l'indicazione aristotelica, «ciò che è credibile, per quanto impossibile, è da preferire a ciò che è incredibile, sebbene possibile».[10] Tale meccanismo, inserito nell'ambito della visione cristiana del mondo, ci porta a comprendere che «ciò [che si dà] a un'immaginazione nutrita

cti Brendani furono alcune fonti di area diversa, tra cui, a titolo esemplificativo, due testi greci tradotti in latino intorno al IX secolo, la *Vita Macaharii Romani* e la *Vita Onuphrii*, che con la *Navigatio* hanno molti argomenti in comune, seppure di provenienza e ambito cronologico molto differenti. Scopo del viaggio dei monaci è «ambulare illucque ire ubi celum se terre coniungit», ossia mettersi in cammino alla ricerca del Paradiso perduto, che, in entrambe le narrazioni, è ad est dell'India. In sintesi, «il filo conduttore di queste peregrinazioni, nel deserto come nell'oceano, è di sperimentare e comunicare agli altri i *mirabilia Dei*: [il viaggio] ha l'effetto d'investire ogni incontro di valori che travalicano il contingente per attingere l'aldilà» (G. Orlandi, *Temi e correnti nelle leggende di viaggio dell'occidente alto-medievale*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, XXIX Settimana di Studi del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 23-29 aprile 1981, Spoleto 1983, II, pp. 544-562).

8. Entrambe le ipotesi possono convergere alla luce della consapevolezza acquisita nel medioevo della sfericità della terra (Cardini, *Alla cerca del Paradiso*, p. 68).

9. Scrive Cardini: «la montagna è, al pari del ponte, una scala *coeli*, un tramite tra la regione dove vivono i mortali e quella celeste. […] L'isola è invece un mondo segreto, inaccessibile. Ma la casistica medievale nel sistemare il Paradiso terrestre, ha fornito anche la soluzione-montagna di un carattere di inaccessibilità e di difficoltà che possono farla avvicinare all'isola». In sostanza, in un'alternanza continua, le caratteristiche del Paradiso terrestre hanno finito talvolta per sovrapporsi e confondersi: «insularità e isolamento, lontananza ma non inaccessibilità completa» (*ibidem*, pp. 68-69; 85).

10. Aristotele, *Poetica,* 1460a e 1461b, cit. in M. Vitta, *Il paesaggio. Una storia tra natura e architettura*, Torino 2005, p. 90.

dalle visioni sovramondane dei testi sacri, diviene reale nella misura in cui corrisponde a una fede e a una bruciante aspirazione».[11] Ogni viaggio, ogni nuova conoscenza acquisita, ogni nuova scoperta, ricondotta sul terreno della mentalità religiosa, si prospetta come una ri-scoperta: non esiste luogo, nella concezione medievale dello spazio, che non sia stato descritto nelle Sacre Scritture, semmai si può parlare di itinerari dimenticati, di terre obliate, di un'eredità perduta temporaneamente – di cui la più significativa è certamente l'Eden – che solo la ri-conoscenza e la ri-scoperta possono restituire all'umanità.[12] L'insieme delle narrazioni, dunque, che costituisce un sistema di significanti interrelati simbolicamente tra loro, si prospetta come una grammatica del fantastico, che rappresenta i luoghi in quanto grammatica dell'immaginario.

Da qui l'anelito al Paradiso terrestre, che troverà nel giardino medievale, più precisamente l'*hortus* monastico, ri-significato alla luce di implicazioni escatologiche e salvifiche, la sua più autentica e significativa rappresentazione. Centrale, dunque, nella cultura medievale è la figura del giardino: un'idea, un'allegoria, piuttosto che una realtà, espressione di una perfezione immaginaria, proiezione di una edenica felicità. All'origine del giardino – sottolineano Franco Cardini e Massimo Miglio – «c'è la Bibbia: il giardino dell'Eden che interpreta l'aspirazione archetipica dell'uomo medievale per un mondo», in cui rintracciare certezze e riconquistare la dimensione perduta.[13]

L'immaginario e il reale nella cultura geografica medievale

Non si può non ritenere – come suggerisce Jaques Le Goff – che è proprio di ogni società legarsi, ancorarsi tanto a realtà papabili, quanto ad immagini, le quali spaziano soprattutto nell'universo delle immagini mentali, inserite nel percorso della storia ed espresse mediante parole, idee, rappresentazioni.[14] «Tramandate dalle tradizioni, prese in prestito da una civiltà all'altra, [esse] circolano nel mondo diacronico […] delle società

11. *Ibidem.*

12. M. Quaini, *L'immaginario geografico medievale, il viaggio di scoperta e l'universo concettuale del grande viaggio di Colombo*, in *Columbeis V*, p. 261.

13. F. Cardini, M. Miglio, *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Roma-Bari 2002, p. VII.

14. J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, Roma-Bari 2004, p. XIII.

umane».[15] Entrare, quindi, nel vivo di una società per comprenderne appieno il funzionamento, le trasformazioni e i cambiamenti ad essa sottesi, implica necessariamente operare un'intrusione nell'immaginario. Esso, infatti, «nutre e fa agire l'uomo. È un fenomeno collettivo, sociale, storico. Una storia senza l'immaginario è una storia mutilata, disincarnata».[16]

La straordinaria fantasia della geografia medievale è da ricercare nelle strutture mentali di una società che ha dell'Universo una visione mistica, che ha grandi difficoltà a distinguere il reale dall'immaginario, così come a porre un confine tra naturale e soprannaturale.

> Nella trama di ogni vita, natura e soprannatura si intrecciano perpetuamente, senza che nessuno se ne stupisca. Esattamente come, nelle cosmografie di quel tempo, l'incoerente rasenta il plausibile, il vero si annoda al fantastico, la fauna assurda dei bestiari rampolla tranquillamente in mezzo a "vere" bestie dipinte al naturale.[17]

In un mondo come questo, ancora lontano da un'interpretazione razionale dei fenomeni, in cui il cristianesimo – in accordo con Lucien Febvre – «prendeva l'uomo tutto intero per seguirlo in tutti i gesti della sua vita pubblica e di quella privata»;[18] in quel mondo, specchio delle forme spirituali, nel quale si riconosce la valenza di «un occhio interno e un orecchio interno», capaci di cogliere la «voce della verità eterna», si percepisce e agisce l'universo delle immagini.[19]

Il reale e l'immaginario, dunque, rappresentano le due facce di una stessa medaglia: il sapere geografico medievale, infatti, oscilla tra un sapere di tipo libresco e una conoscenza empirica, tra un sapere proprio di «geografi e cosmografi da gabinetto» e un sapere pratico, frutto di una cultura tipica dei geografi «che stanno all'aria aperta».[20] Si tratta, quindi, di un'oscillazione o piuttosto di un'integrazione, e non di un'opposizione tra il libresco e l'esperienza; di una conoscenza geografica del mondo che più che obbedire ad impulsi diversi, dando origine ad altrettante differenti configurazioni – le *mappaemundi* e le carte nautiche – tende a tenere compresenti due visioni dello spazio: uno spazio «gerarchizzato, allegorico»,

15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*.
17. L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI*, Torino 1978, p. 420.
18. *Ibidem*.
19. Le Goff, *L'immaginario medievale*, p. XIV.
20. Febvre, *Il problema dell'incredulità*, p. 367.

etico-religioso, come è quello riflesso nei mappamondi, «che riunisce in un unico piano tutta la storia sacra e profana», e uno spazio misurato, costruito sui raggi delle rose dei venti, che riflette una concezione aperta e laica del mondo.[21] Parafrasando le parole di Le Goff, si potrebbe dire: uno spazio della Chiesa e uno del mercante; l'uno e l'altro non facilmente separabili, neppure nell'ambito delle stesse categorie sociali e culturali.[22]

In tal senso, dunque, la cultura medievale esprime diversi ma coesistenti orizzonti geografici che si dischiudono dinnanzi ai nostri occhi restituendoci l'immagine di un mondo che «sa essere [al contempo] molto realista e molto evanescente»;[23] che «può non avere rapporti con la realtà, essere, quindi, immaginaria, ma nello stesso tempo è per gli uomini che la pensarono e la conobbero una realtà concreta ed effettiva».[24]

I miti e le leggende, quindi, rappresentano l'essenza stessa della realtà e della conoscenza e, così facendo, contribuiscono ad alimentare e fecondare l'immaginazione dell'occidente medievale. Miti di un'eredità perduta da riconquistare, di terre, isole e mari incogniti che si costituiscono come ricettacolo di sogni, aspirazioni in cui trovano rifugio i desideri di ricchezza e di evasione da una realtà costringente, povera e scandita oltremodo dalla regolarità del quotidiano.

> Sogno di abbondanza e stravaganza […]. Sogno che si dilata nella visione di un mondo dove la vita è diversa, in cui i tabù sono distrutti o sostituiti da altri, in cui la sensazione di estraneità produce un'impressione di liberazione, di libertà […]. E ancora oltre, sogno dell'ignoto e dell'infinito […].[25]

Esiste, in sostanza, una concezione di fondo che unisce entrambe le visioni che l'uomo medievale ebbe del mondo: essa non consiste tanto nel «disinteresse per le realtà geografiche rispetto alle verità spirituali», quanto in particolare in un comune modo di guardare e di percepire la realtà.[26] Come ci ricorda ancora Le Goff:

21. M. Quaini, *Il fantastico nella cartografia tra medioevo ed età moderna*, in *L'uomo e il mare nella cultura occidentale da Ulisse a Cristoforo Colombo*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», n.s., XXXII (CVI), 2 (1992), p. 329.

22. Come per il tempo, il mercante cristiano abbraccia anche lo spazio della Chiesa, «come un altro orizzonte privilegiato nella prospettiva inscindibile della salvezza» (J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977, p. 17).

23. Quaini, *Il fantastico nella cartografia*, p. 323.

24. R. Manselli, *I popoli immaginari: Gog e Magog*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, II, p. 515.

25. Le Goff, *Tempo della Chiesa*, pp. 271-275.

26. Quaini, *Il fantastico nella cartografia*, p. 325.

> gli uomini del medioevo non sanno guardare, ma sono sempre pronti ad ascoltare e a credere tutto ciò che si dice loro […]. Soprattutto, nutriti in partenza di leggende che ritengono verità, portano con sé i loro miraggi e la credula immaginazione materializzata in segni, in scenari che li allontanano quanto basta dal loro ambiente perché, più ancora che a casa loro, siano quei sognatori ad occhi aperti che sono stati gli uomini del medioevo.[27]

La "costruzione" dello spazio medievale tra congettura e rappresentazione

Miti, leggende, narrazioni fantastiche e rappresentazioni congetturali, dunque, alimentano e nutrono l'immaginario collettivo di una società, quella altomedievale, che ha del mondo una visione trascendente, in cui la natura è «un riverbero di inafferrabili misteri», comprensibile al di là dell'apparenza fenomenica, e i luoghi assumono la valenza di *topoi* significativi che partecipano dell'essenza del sacro.[28]

In tal senso, tra tradizione pagana e autorità delle Sacre Scritture, si delinea un'immagine del mondo che assurge a narrazione simbolica, mitica, però solo ai nostri occhi, in cui, per usare le parole di Marica Milanesi, «i fenomeni descritti sono realtà, segno divino».[29] Nonostante l'affacciarsi dei viaggi che mercanti, monaci, pellegrini cominciarono ad intraprendere già a partire dal XII secolo, ancora resisteva l'idea di un mondo popolato da un'umanità mostruosa, deforme, da animali d'ogni specie, creature minacciose, che, nell'insieme, simboleggiavano i vizi e le virtù umane.[30] Ancora stentava a dissolversi la tradizione mitica e leggendaria, non rimanendo altro al viaggiatore che «riconoscere e decodificare i segni disseminati lungo il percorso».[31]

27. Le Goff, *Tempo della Chiesa*, p. 261.

28. Vitta, *Il paesaggio*, p. 87.

29. M. Milanesi, *Terra incognita*, in *Hic sunt leones. Geografia fantastica e viaggi straordinari*, a cura di O. Calabrese, R. Giovandoli e I. Pezzini, Milano 1983, p. 12.

30. «Ma tali viaggi, che portarono uomini intraprendenti ad allontanarsi dai confini certi e rassicuranti del proprio universo, non determinarono reali cambiamenti nella scelta delle rotte. [...] Sia che si tratti di un viaggio reale sia di un viaggio immaginario, l'uomo medievale, quando sconfina oltre l'universo noto, vede e interpreta il "nuovo" secondo schemi e codici culturali che finiscono per risentire di un sapere costruito da secoli (L. Spagnoli, *Oltre il confine nella cultura geografica pre-moderna*, in «Geostorie», 1 [2008], pp. 70-71).

31. R. Signorini, *La rappresentazione del mondo e dello spazio nei Viaggi di Mandevil-*

Quasi in una osmotica unione, i testi letterari, dai generi anche molto distanti tra loro, e le rappresentazioni cartografiche – quest'ultime, d'altra parte, sono frutto per lo più dell'interpretazione delle fonti narrative – testimoniano il gusto per una cultura paradossografica o teratologia, che affonda le sue radici nella tradizione pagana, riflettendosi, parimenti, in quella escatologica-visionaria di manifesta derivazione cristiana.[32]

Se la ricca tradizione letteraria e iconografica collocava meraviglie d'ogni genere e creature straordinarie in India e nel profondo dell'Africa, la cultura cristiana si sforzò di recuperarla, ripetendone miti e leggende, per inserirli nell'opera della creazione divina. Scrive Tullio Gregory: «gli esseri dell'immaginario teratologico – nell'orizzonte cristiano – non sono […] forme non realizzate, ma realtà create a significare, a manifestare la potenza e i disegni di Dio».[33] Non a caso Rabano Mauro, nel *De Universo*, sottolineava che ciò che per i pagani costituivano fenomeni contro natura, per i cristiani, quegli stessi eventi, erano manifestazioni della volontà divina: «[…] cum voluntas creatoris cuiusque conditae rei natura sit».[34]

Così, tale giustificazione della fenomenologia teratologia condusse inevitabilmente ad una sua piena accettazione, riflessa non solo nella letteratura corrente, ma anche nelle rappresentazioni di ogni tipo. In un gioco di continua contaminazione, tra retaggi pagani e fonti cristiane, come per l'*homo viator* assunsero il ruolo di veri e propri punti di riferimento, il Paradiso, l'Inferno, il Purgatorio, l'Eden, alla ricerca assidua di una loro possibile collocazione, così non cessò il desiderio di trovar posto sulla terra

le, in «Geotema», 8 (1997), p. 81. C'è da considerare, infatti, che tutto ciò che riguarda la sfera delle credenze, dei miti, delle abitudini mentali di ogni società, si trasforma a poco a poco, talvolta in modo anche piuttosto difforme. In questo senso, i sedimenti della cultura, le eredità del passato, si vanno progressivamente, non di rado con cautela, arricchendo di nuovi modi di guardare la realtà che ci circonda, fermo restando a lungo la coesistenza del nuovo con l'antico. Non a caso Aron Jakovlevic Gureviĉ, nella sua disamina al volume di Lucien Febvre, *Il problema dell'incredulità nel XVI secolo*, mette in luce come la cultura sia da considerare la memoria della società, «il sistema che accumula l'esperienza, i valori, la simbologia propri di una comunità umana, e li trasmette di generazione in generazione» (Febvre, *Il problema dell'incredulità*, p. XXI).

32. In fondo, il meraviglioso cristiano si sviluppa e prende forma nell'ambito di un'eredità precedente: «ogni società, infatti, si nutre di un meraviglioso anteriore – nel senso baudelairiano – di vecchie meraviglie» (J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 2007, p. 7).

33. Gregory, *Lo spazio come geografia del sacro*, p. 54.

34. *Ibidem*, p. 55.

al regno del Prete Gianni, ai popoli di Gog e Magog, rinchiusi da Alessandro Magno, al di là delle Porte Caspie, e così via: «non vi è spazio, dunque, nella costruzione mitico-religiosa del cosmo medievale – per citare ancora una volta Gregory – che non sia in rapporto con il sacro».[35] Ogni luogo si caratterizza in virtù delle manifestazioni di esso, di continue ierofanie che l'uomo medievale può solo acquisire, nel tentativo di spiegarle come segni della volontà divina.[36]

Ecco, allora, definirsi una geografia del sacro incentrata su *topoi* significativi, che assumono valore simbolico, metaforico e funzionale. In una mescolanza e scambio continuo tra mito e fede, contemplazione e senso pratico, essi si costituiscono come luoghi carichi di valori sacrali, che prendono forma in un universo simbolico in cui il reale e l'immaginario si confondono. Tra questi, il giardino. Realtà al di fuori del tempo, esso è «costruito su simboli e allegorie, spesso lontano dalla realtà, di cui si raccontano [minuziosi] particolari […], ma che sarebbe [fuorviante] pensare come proiezioni di essa».[37] Luogo che prende forma cromatica, olfattiva, sonora ove realtà e rappresentazione si alternano come in un gioco di specchi. Se l'archetipo del giardino è quello dell'Eden, e come tale rappresenta uno spazio sacro e inviolabile, primitivo spazio della felicità perduta e costantemente bramata, il suo rovescio è la foresta o il deserto, entrambi luoghi di opacità e d'espiazione allo stesso tempo, che l'uomo affannosamente tenta di conquistare, per realizzare nuovi giardini, «a nostalgica memoria di quello perduto»,[38] in cui convergono molteplici significati.[39]

35. *Ibidem*, p. 58.

36. Parafrasando le parole di Febvre, si può ritenere che l'atmosfera in cui l'uomo medievale ha condotto la propria esistenza è stata completamente intrisa di cristianità, vivendo in essa ogni aspetto della sua quotidianità, della sua vita intellettuale, privata e pubblica (Febvre, *Il problema dell'incredulità*, p. 322).

37. Cardini, Miglio, *Nostalgia del paradiso*, p. V.

38. F. Cardini, *La sacralità del giardino medievale*, in «Oikos», 8, 99 (1990), p. 89.

39. La figura del deserto si diffonde via via dall'Oriente all'Occidente cristiano, assumendo una forte valenza simbolica, incentrata soprattutto sul binomio «deserto-asilo, rifugio nel rifugio». In linea generale, la storia del deserto è il risultato di «realtà spirituali e materiali mescolate tra loro, di un viavai costante fra il geografico e il simbolico, l'immaginario e l'economico, il sociale e l'ideologico» (Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano*, p. 34). Tuttavia, nell'ambito del cristianesimo latino occidentale ha fatto presa in particolare il suo rovescio, sotto il profilo della geografia fisica, vale a dire la foresta. Nell'Europa occidentale, infatti, la foresta ha rappresentato uno spazio vitale e indispensabile che «prolungava e completava i campi» e, parimenti, sedimentava «le paure leggendarie». In sostanza, essa ha assunto un

Nell'immaginario leggendario collettivo, dunque, il giardino ha da sempre vagheggiato l'idea di Paradiso perduto; una sorta di terra promessa verso la quale tendere e orientare il proprio cammino, feconda e sacra di vita, di rinascita e resurezzione, in cui la natura viene plasmata e trasformata in archetipica perfezione, fino a divenire spazio della ri-conquista di una dimensione perduta. «Sogno e ricordo, desiderio e speranza, parabole e simboli dell'uomo», ha scritto Rudolf Borchardt, «si presentano come giardini»: in essi l'uomo tende a realizzare «la sua inappagata brama di un mondo negato».[40] Il giardino, quindi, rappresenta un luogo carico di valenze metaforiche e allegoriche, un simbolo organizzato nel senso del sacro e dell'utopico, legato sempre a immagini di salvezza, di delizia, di felicità e di perfezione.[41]

Tra il giardino e l'Eden nella tradizione e "risemantizzazione" simbolica

L'immagine del giardino come luogo di pacificazione, nel quale godere dell'ordine e della formalità dell'armonia, da sempre accomuna le grandi civiltà mediterranee. Del resto l'identificazione del giardino con il Paradiso fu frutto di continui scambi e contaminazioni lessicali tra civiltà anche cronologicamente distanti tra loro, eppure culturalmente affini.[42]

L'epopea di Gilgamesh ci parla in tal senso: intorno al «giardino del sole», luogo delle più inattese meraviglie, che si costituisce come meta anelata verso cui l'eroe indirizza il proprio mitico viaggio, si incontrano «motivi culturali che affiorano nel tracciato etimologico dei nomi».[43] In questa prospettiva, dunque, la figura del giardino come Paradiso terrestre

duplice volto: da una parte, luogo funzionale, adibito alla caccia e alla raccolta dei frutti; dall'altra, luogo simbolico che, al pari del deserto, si è espresso mediante i binomi: foresta-prova, foresta-rifugio.

40. R. Burchardt, *Il giardiniere appassionato*, Milano 1992, p. 14.

41. E. Cocco*, Il giardino come metafora. Presenza e assenza del sacro*, in *Paesaggio e sacralità*, a cura di A. Salvatori, Stresa 2003, pp. 147-170.

42. Vitta, *Il paesaggio*, p. 84

43. *Ibidem*, p. 83. Il *pairi-daeza* persiano, ampio giardino circondato dalle mura delle residenze regie, che rimandava al giardino della civiltà babilonese, fu adattato dall'antico ebraico nella forma di *pardès* e nella traduzione greca dei Settanta in *paradeisos*, da cui prese nome il Paradiso cristiano, introducendo così la coincidenza fra l'immagine del Paradiso e il giardino poi consolidatosi in quello sacro monastico (J. Delumeau, *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie*, Bologna 1994; R. Lodari*, Il giardino sacro monastico nel Medio Evo*, in *Paesaggio e sacralità*, p. 59).

è riuscita a imporsi nella tradizione cristiana in virtù anche degli apporti di più antiche civiltà.

In effetti, quando Isidoro di Siviglia descrive il Paradiso terrestre, sostenendo che si trovi ad Oriente e che il suo nome derivi dal greco, non fa altro che restituire l'immagine di un luogo che ha tutti i connotati per essere accomunato al tradizionale *locus amoenus*. Abbondano gli alberi e i frutti, non fa né freddo né caldo, al centro si trova una fonte da cui sgorgano quattro fiumi.[44] Si delinea un paesaggio ideale costretto entro un muro di fuoco alto fino a toccare il cielo, il cui unico accesso è sorvegliato da un cherubino che reca con sé una spada fiammeggiante. Immagine, questa, che avrà un'ampia diffusione nel corso del medioevo e godrà di notevole fortuna.[45]

Il giardino, nella suggestiva e allegorica interpretazione di orto mai privo di frutti, in cui vivere un'eterna primavera, secondo Isidoro di Siviglia, o inteso come *hortus deliciarum*, alla maniera di Rabano Mauro, si muove lungo una linea ideale, quindi, che coniuga l'eredità del mondo antico con la ri-significazione semantica propria della cultura altomedievale.[46] Nella sua essenza di microcosmo, circoscritto, limitato, quasi inaccessibile, l'orto-giardino, oltre a caratterizzarsi come luogo di sostentamento, assurge finanche a rappresentazione simbolica dell'*hortus deliciarum*: ogni suo particolare, infatti, riecheggia nostalgicamente la primitiva beatitudine del giardino dell'Eden, luogo che più ha sedimentato la vicenda umana di tutta l'età medioevale.

In fondo, il simbolo del giardino è sempre presente, torna di continuo in modo insistente, non solo nel libro della Genesi, «è un giardino quello che Dio piantò in Eden»,[47] ma anche dal Vangelo al Cantico dei Cantici

44. Cardini, *Alla cerca del Paradiso*, p. 78.

45. L'idea del giardino come luogo dell'eterna primavera, infatti, già era presente nell'ambito della cultura classica. Per gli scrittori latini il giardino molto di frequente è descritto sul modello del *locus amoenus*, divenendo suggestione anche per il racconto dei Campi Elisi. Un luogo, questo, descritto da Virgilio come ricco di prati e popolato da un'umanità serena e festosa. Si tratta, dunque, di paesaggi ameni, idilliaci, bucolici che si rintracciano anche successivamente nelle molteplici visioni che caratterizzeranno i racconti dell'aldilà a partire dall'alto medioevo. Costante sarà il richiamo ad un *amoenissimus locus*, che ricorrerà pure nelle narrazioni più strettamente legate alla descrizione del Paradiso terrestre (J.Y. Luaces, *La geografia dell'aldilà*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, I, pp. 193-235).

46. Una linea, ci suggeriscono Cardini e Miglio, che verrà proseguita e ampliata dai trattatisti del X-XIII secolo, da Herrada di Landesberg a Ildegarda di Brugen, da Alano di Lille a Vincenzo di Beauvais (Cardini, Miglio, *Nostalgia del paradiso,* pp. 12-13).

47. «Poi il signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente […], fece germogliare dal

– per dirla con Cardini e Miglio – «è un bosco-giardino l'oliveto del Getsemani; è ancora un giardino quello di Giuseppe d'Arimatea»;[48] è, infine, un giardino l'*hortus conclusus* del Cantico dei Cantici.[49] In tal senso, la formazione dell'idea di giardino nella cultura medievale si ispira principalmente alle Sacre Scritture e al Nuovo Testamento e, al contempo, la sua definizione scaturisce in particolare dalla descrizione di questi giardini emblematici, luoghi di assoluta perfezione.

Il Paradiso-giardino, cui l'uomo medievale aspira, è oggetto delle più disparate interpretazioni, dalla tradizione esegetica alla letteratura dei sogni e delle *visiones*, che lo identificano nelle remote isole occidentali – come già si è fatto cenno – nella raffigurazione della *Jerusalem coelesti*, fino ad assimilarlo al *claustrum*, il giardino di pietre e d'erba, del circoscritto complesso monastico, che assurge a giardino dell'anima. E se il giardino medievale ha proprio nel chiostro il suo prototipo, esso sarà innanzitutto uno spazio sacro che attinge nelle Sacre Scritture le sue fonti d'ispirazione.

È proprio nell'*hortus conclusus* dei grandi monasteri che si riassume tutta la potenza evocativa del giardino edenico,[50] assumendo un ruolo decisamente simbolico, nella sua capacità di riprodurre, mediante perfette geometrie e armonie degli spazi, la rappresentazione del Paradiso in terra o, addirittura, l'immagine di quel Paradiso eterno del quale la vita claustrale era già un'anticipazione.[51] Esso, infatti, separato dal resto del mondo, da una natura che nel suo insieme appare ancora sconfinata, inquietante, parla di isolamento e speranza, di perfezionamento dell'anima contemplativa e dell'ansia di ritrovare la primitiva innocenza.

suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi» (*Genesi*, 2, 8-10).

48. Cardini, Miglio, *Nostalgia del paradiso*, pp. 28-29.

49. «Giardino chiuso tu sei, sorella mia sposa, giardino chiuso, fontana sigillata. I tuoi germogli sono un giardino di melagrane, con i frutti più squisiti, alberi di cipro con nardo, nardo e zafferano, cannella e cinnamomo con ogni specie d'alberi da incenso». Il giardino con la sua fonte e la sua flora scelta è, dunque, un Paradiso (*Cantico dei Cantici*, 4, 12-15).

50. Così come il giardino, anche il monastero nel suo insieme riproduce «le condizioni adamitiche di prima del peccato» (Cardini, *La sacralità del giardino*, p. 86).

51. L'organizzazione stessa del giardino claustrale, «con i due sentieri che s'incrociano al centro, dove solitamente è un albero che richiama l'*Arbor Crucis* o un pozzo – o cisterna – che rinvia al Cristo *Fons Vitae* –, rimanda [significativamente] alla geografia edenica» (*ibidem*).

Il giardino, o più propriamente l'*hortus*, dunque, si apriva nel cuore della complessa organizzazione degli spazi religiosi e funzionali, circondato dal chiostro, nel cui centro solitamente vi era un pozzo o una sorgente o un albero, dal quale si dipartivano quattro bacini d'acqua o quattro sentieri disposti in modo cruciforme, un insieme di simboli che certamente richiamava la tradizione biblica del Genesi. Così, tale figura assume «nella struttura architettonica abbaziale, un ruolo marcatamente simbolico, che la cultura dell'epoca [seppe definire] minutamente».[52]

Ecco, dunque, che la trasfigurazione dell'orto-giardino monastico in giardino dell'Eden trova riscontro nell'esegesi cristiana, che suggella uno stretto connubio tra Paradiso terrestre e giardino. Quello dei monasteri, ha la sua ragion d'essere nel suo carattere funzionale e simbolico: oltre alla possibilità di fornire frutti e erbe officinali, esso è investito da un carattere sacrale il cui progetto risponde all'esigenza di attuare una vera e propria imitazione del disegno divino.

Al giardino, in sostanza, sono stati attribuiti una moltitudine di significati: ora luogo di delizie spirituale e materiale; ora luogo piacevole e sensuale d'ispirazione arabo-persiana; ora luogo dell'evocazione del congiungimento fra il divino ed il terreno, fra la vita materiale e quella spirituale; in poche parole, perfetta mimesi di quello ideale di biblica memoria.

A uno sguardo complessivo, se l'immaginario collettivo del mondo cristiano medievale è fortemente permeato dall'identificazione con il processo simbolico del giardino sacro monastico, ancora nel Trecento troveranno spazio, nella concezione laica che di esso si ebbe, alcuni elementi dell'universo allegorico cristiano, seppure ri-significati alla luce di nuovi modelli e valori culturali. Così, perduta la sua carica meramente spirituale e religiosa, il giardino via via si rinnova, trasformandosi in luogo della ragione signorile, sempre più votato all'*otium* intellettuale, e acquisendo una nuova sensibilità laica. Nonostante, però, il cambiamento del suo volto, del suo uso funzionale e, soprattutto, del suo significato, il giardino europeo moderno, ha sicuramente un grande debito nei confronti del suo precedente monastico, dal quale ha saputo attingere molti dei suoi più significativi e peculiari elementi.

52. Vitta, *Il paesaggio*, p. 86.

Stefania Montebelli

La nostalgia del Paradiso terrestre: i luoghi tra utopia e memoria

Introduzione

Nel 2007 lo studio Norman Foster + Partners ha presentato il master-planned di Masdar, un'eco-city in fieri, almeno fino al 2023, che posta nel deserto del Golfo Persico avrà carattere interamente sostenibile, in grado, quindi, di produrre zero emissioni di carbonio e di funzionare solamente a energia ecologica.[1] Quest'agglomerato urbano eco-sostenibile, in cui le automobili saranno bandite, sorgerà come oasi perfetta nei pressi di Abu Dhabi, in un punto della superficie terrestre certo poco ospitale ma che, tuttavia, diventerà il centro di ricerca per un pool di scienziati altamente qualificati che ne faranno la capitale sostenibile del domani. Un modello urbano che più che rifarsi alle città del nostro presente consumistico post-industriale, a detta del progettista, vorrebbe guardare al passato dell'era delle carovane di cammelli, agli accampamenti dei nomadi del deserto che furono capaci, loro sì a basso dispendio tecnologico ed energetico, ad adattarsi a condizioni ambientali tanto ostili.

Masdar city è solo uno dei numerosi progetti di città ecologica di cui l'immaginario e la realtà contemporanea si compongono. Pensiamo a Eco-city project[2] che coinvolge da anni alcune comunità danesi, svedesi, norve-

1. Il sito ufficiale dello studio Forster + Partners (http://www.fosterandpartners.com) indica il 2007-2023 come arco temporale utile alla realizzazione del Masdar Development.

2. Nel 2006 le comunità transfrontaliere di Helsingør e Helsingborg in Danimarca e Svezia, di Tudela in Spagna, e di Trondheim in Norvegia sono diventate campo di sperimentazione dell' Eco-city project. L'obiettivo di tale progetto è l'applicazione di innovativi concetti di energia integrata capace di garantire l'integrazione e l'ottimale bilanciamento della domanda

gesi e spagnole, oppure alla ciclopica Ultima Tower[3] dell'architetto Eugene Tsui, evocatrice della mitologica e nefasta Babele, ma anche a Dontang Eco-City Project,[4] una delle prime città al mondo pensate per essere interamente eco-compatibile in costruzione sull'isola di Chongming, di fronte a Shanghai: concrete e prossime realizzazioni di prospettive utopiche, anzi "ecotopie", che allargano l'orizzonte dell'uomo a un futuro di dominio sulla natura. Una volontà egemonica tutta umana che, sensibilizzata a livello sociale dalle problematiche ambientali e dalle conflittualità mosse dalle continue crisi internazionali legate al mercato delle risorse petrolifere, sembra serbare una spinta nostalgica alla riconquista di un equilibrio perso, e quindi posseduto, di cui l'individuo educato alla ragione occidentale intuisce ancora il ricordo, relegato in uno stato di coscienza profondo. Quasi un sospetto, quindi, come afferma Nicola Russo:

> che anche l'intera "ecotopia" risponda a questa esigenza già cristiana oltre che scientifica di "sopravvivenza" alla morte, di salvezza e Paradiso in Terra: l'ecotopia come secolarizzazione della Terra Promessa e del Giardino dell'Eden, come ripetizione dell'ideale tecnocratico in una sua forma più ascetica e spiritualizzata, ma sostanzialmente equivalente, in quanto in entrambi gli ideali c'è spazio solo per l'umanità e una natura addomesticata;

e dell'offerta in qualsiasi momento. Il paesaggio è quello di eco-edifici amministrativi, scuole, alloggi per anziani, che razionalizzano l'uso dell'energia attraverso collettori solari, pompe di calore e turbine eoliche. Le quattro comunità dovranno, inoltre, coordinarsi nelle attività che coinvolgeranno le varie parti sociali al fine di valorizzarle imparando dalle esperienze di là delle frontiere e delle tradizioni nazionali (www.ecocity-project.eu/).

3. Il progetto dell'Ultima Tower di Eugene Tsui è riconducibile a una gigantesca "torre vulcano" nata da un concetto di eco sostenibilità ispirato al mondo naturale, dal quale prende in prestito i principi di progettazione. Ispirato al biomimetismo, Ultima Tower è stata progettata per essere una sorta di macro organismo, capace di contenere fino ad un milione di abitanti, sviluppato in verticale per fronteggiare, così si auspica, l'ultra densità urbana tipica delle metropoli di stampo occidentale (www.tdrinc.com/ultima.html).

4. Frutto della volontà del governo centrale cinese e della municipalità alla dinamica città di Shanghai, Dontang rappresenta la speranza di rendere la crescita urbana sostenibile sotto il profilo ambientale ed energetico divenendo, così, un modello clonabile in vista della poderosa futura dilatazione delle megalopoli cinesi. Dontang, questa sorta di città ideale, si svilupperà grazie ad una nuova metodologia di ricerca capace di incrociare diverse discipline e analisi interdisciplinari: studi sulla qualità dell'aria, tecnologie per l'utilizzo dei terreni e dell'acqua, ecologia e trasporti, mineralogia, tecnologie sul riciclaggio delle risorse primarie, analisi economiche su viabilità, trasporti e benefici sociali, analisi sociali su inclusione e aspetti antropologici, uso delle forme e dello spazio pubblico, accessibilità e viabilità, (www.terradaily.com/China_Offers_Model_For_Sustainable_City.html).

> l'ecotopia che mi pare più l'immagine di un mondo soffocante: la Gerusalemme celeste dell'ultimo uomo ecologico.[5]

C'è da domandarsi da cosa sia mossa questa ricerca alla sazietà, alla perfettibilità che, non soddisfatta nella realtà tangibile, chiede risoluzione nello spazio immaginario dell'utopia e se tutto questo non abbia effettivamente a che fare con il ricordo, la memoria culturale di uno stato d'armonia narrato dal mito primordiale di una vita ignara del peccato che cerca il luogo del suo compimento. Come il luogo di memoria è reificazione della simbolizzazione votata alla speranza e al controllo del fare antropico sul territorio attraverso l'insegnamento nel mito, così l'utopia è costruzione mentale a soluzione di quelle stesse aspettative che, tradite nel e dalla storia, trovano la loro attuazione nell'immaginario consacrando ad archetipo l'utopia stessa. L'eco-city contemporanea, se costruita sull'archetipo dell'ecotopia, si prefigura, quindi, come un evento storico che trova radice e senso nella memoria collettiva come tensione culturale alla concretizzazione dell'utopia di sopravvivere alla morte.

Utopia e memoria culturale del Paradiso terrestre

L'utopia è, pertanto, la proiezione, il punto d'incontro tra le attese ingannate dalla realtà e il senso di una perfezione, di una giustizia che tracciano da secoli il sentiero occidentale al quale si è iniziati e mossi dal mito del Paradiso terrestre: bagaglio di una memoria culturale che serve la costruzione di una struttura connettiva, quindi, l'identità e la perpetuazione culturale attraverso la tradizione. Compito della struttura connettiva è dare vita a una coesione culturale e identitaria basata su un sapere e un'immagine di sé comuni, sul vincolo di regole e valori socialmente accettati, come anche sul ricordo di un passato condiviso che, eco perpetuante, continua a creare speranze in nome di un credo. Il Paradiso terrestre fa parte di un cosmo simbolico, serbatoio collettivo dell'immaginario dal quale le sempre più acculturate società occidentali hanno attinto nel tempo per dare volto alle aspettazioni, ai comportamenti, ai fatti che orientano la ragione comunitaria verso dei valori, delle verità socialmente condivise come giuste.[6]

5. N. Russo, *Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulla prassi ecologiche*, Napoli 2000, p. 364.

6. Come afferma Jan Assmann, ogni cultura sviluppa quella che si potrebbe defini-

Così, ogni strutturazione dell'organizzazione territoriale può considerarsi manifestazione di uno sforzo imitativo della perfezione dello spazio divino, diventato mitologico a nutrimento di una struttura cognitiva collettiva. Una struttura cognitiva che, nella cultura occidentale di stampo cristiano, sembra aver ricercato costantemente, anche attraverso l'utopia, la realizzazione di quella Terra Promessa nella quale ricongiungersi con ciò che culturalmente si è sentito perso. Del resto, come afferma Jean Servier: «L'utopia riempie un vuoto fra un Paradiso Perduto e una Terra Promessa» a conferma di come il concetto di un miglioramento progressivo delle condizioni dell'uomo occidentale, del suo benessere: «È sempre esistita e si è estrinsecata con varie modalità attraverso i tempi: essa è il sogno dell'Occidente, la nostalgia del Paradiso Perduto e il tentativo di giungere a una Terra Promessa».[7]

L'utopia appare, quindi, come il luogo del riflesso della memoria culturale, la sua immagine nostalgica, un moto millenarista della ragione che si oppone alle circostanze del tangibile che, pur accompagnando il pensiero occidentale dalla cacciata dal Paradiso terrestre nel suo percorso al progresso, ha storia certo più antica. Un cammino nell'attesa del ricongiungimento, quello occidentale, che supera in concezione la staticità cristallina del mondo antico, produttore di città cinte da mura e avvolte in un presente circolare.[8]

re «struttura connettiva» che agisce istituendo collegamenti e vincoli entro due diverse dimensioni, quella sociale e quella temporale. Essa, infatti: «lega l'uomo al suo prossimo creando un "universo simbolico", uno spazio comune di esperienze, di attese e di azioni, il quale conferisce fiducia e orientamento grazie alla sua forza legante e vincolante; nei testi antichi questo aspetto della cultura è espresso con il termine "giustizia". […] Ciò che lega insieme i singoli individui in un tale "noi" è, quindi, la *struttura connettiva* di un sapere e di un'immagine di sé comuni: tale struttura è basata da un lato sul vincolo di comuni regole e valori, dall'altro sul ricordo di un passato condiviso» (J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997, p. XII).

7. J. Servier, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, Roma 2002, p. 8.

8. Un tempo antico, salvo dalla cacciata del Dio cristiano, ma ugualmente bisognoso di luoghi d'utopia dove la nostalgia della perfezione ha preso diverse forme fra cui, ad esempio, quella di *Repubblica*: città di uomini regolata da leggi giuste a riflesso dell'armonia dell'universo. Lo Stato educatore e censore diviene, quindi, guida morale di classi sociali rigidamente gerarchizzate rispetto alla loro capacità di dominio dell'animo umano. Secondo Jean Servier: «La città di Platone non è più una razza, una stirpe, un *génos*, ben determinato in un certo tempo e spazio, bensì un Centro Eterno fondato per l'eternità e di cui nulla potrà turbare la stabilità, [dove le razze] convivono in un eterno presente, per il sommo bene della città. Non si tratta più d'individui che vogliono vivere come dei, ignorando la

Secondo il sociologo Jean Servier l'inizio del percorso occidentale nel progresso, capace di spezzare i confini di quel tempo antico e di offrire all'uomo un mondo aperto al suo cammino, trova radice in quel particolarissimo periodo storico durante il quale l'Impero Romano si trovò, con il suo patrimonio morale e religioso che si andava riducendo a semplice conformismo fatto di riti cadenzanti ma avulsi alla vita quotidiana, a essere culla di due diverse spinte culturali provenienti dall'Oriente: il giudaismo e il cristianesimo.

> Il pensiero occidentale è nato durante il cammino di Israele verso la Terra Promessa e nell'attesa della venuta del Messia. Questa singolare credenza ha dato vita ad una nuova concezione della città, dello Stato, della società, che non ha bisogno di essere un cerchio magico imprigionante l'uomo nei suoi riti. Liberata dalla cinta consacrata, la nuova città è formata dall'aggregazione di uomini di buona volontà e reca in sé un dinamismo che le è caratteristico: la certezza della salvezza di ogni uomo promessa da Dio, l'attesa dell'avvento del Cristo alla fine dei tempi; un'aspettativa che riprende e riassume la doppia speranza di Israele.[9]

Questo mentre i primi cristiani diffondevano a Roma la loro comunità, fedele alle direttive di una Chiesa che insegnava all'uomo a valicare gli orizzonti temporali dell'esistenza e a migliorarsi per rientrare, poi, nell'ampio disegno di Dio e nella sua città dei giusti.

> Secondo la Bibbia, il cristianesimo proclama che tutti gli uomini sono nati da una stessa coppia originaria, che sono destinati alla salvezza per merito del Salvatore e che in Cristo essi sono liberi e fratelli. Ecco dunque sorpassata l'obbedienza alla virtù dei filosofi che Platone poneva a fondamento della *Repubblica* […]. È giunta a compimento una rivoluzione silenziosa che sarà in grado di costruire il più grande e durevole degli imperi terreni: l'Occidente.[10]

Il sacro è, quindi, e non solo nella cultura occidentale, un elemento strutturale della coscienza collettiva su cui si fonda la storia di ogni contesto sociale e del suo manifestarsi territoriale, per cui:

> la vita umana si carica di significato attraverso l'imitazione di modelli pa-

vecchiaia e la morte, ma di una città di uomini che, nel suo insieme, accede all'immortalità dei numi olimpici, all'incorruttibile giovinezza, ad opera dei suoi filosofi la cui saggezza è d'inalterabile oro: ed è servita dal solito bronzo dei lavoratori e degli artigiani» (Servier, *Storia dell'utopia*, p. 30).

9. *Ibidem*, p. 21.

10. *Ibidem*, p. 48.

> radigmatici rivelati da esseri soprannaturali; l'imitazione di questi modelli al di là dell'umano costituisce una delle caratteristiche fondamentali della vita "religiosa" strutturalmente comune a qualsiasi cultura ed epoca. Dai più antichi documenti religiosi relativi al cristianesimo e all'islamismo, l'*imitatio Dei* come norma direttiva all'umana esistenza non fu mai interrotta […].[11]

L'ossessione della ricerca delle origini, di un ordine di cui si ha traccia nel mito iterato nella tradizione esprime, infatti, un'esigenza primordiale di coesione e appagamento che si manifesta nella natura cognitiva del fare umano grazie alla quale la società, non solo elabora se stessa, ma crea una propria immagine culturale. La perpetuazione di quest'immagine culturale avviene attraverso la successione delle generazioni al fine di sviluppare una cultura del ricordo[12] che dà forma a quello che Eugenio Turri definisce «paesaggio della memoria»: concreta reificazione e conservazione di un percorso storico nel quale l'individuo e la collettività trovano la loro identificazione negli spazi di vita.[13] Attraverso la ripetizione dei suoi culti, delle sue festività e tradizioni espresse nelle ierofanie,[14] che animano i luoghi del vissuto fino a determinarne il paesaggio nella sua caratterizzazione immateriale e materiale, la memoria culturale attualizza il ricordo primordiale in un «mito vivente», espressione di

> quelle culture, cioè in cui il mito, lungi dall'indicare una *finzione*, è considerato come rivelatore della *verità par exellance*. Questa è la ragione per cui una mitologia è considerata anche come una *storia vera*: narra come le cose cominciarono ad esistere e fornisce il modello esemplare e anche la giustificazione delle attività dell'uomo.[15]

11. M. Eliade, *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972, pp. 7-8.

12. La cultura del ricordo, così come afferma Jean Assmann, è un fenomeno universale che ha a che fare con la «memoria che crea comunità». Un concetto, questo, che si distanzia dalla pratica dell'arte della memoria quale invenzione dell'antichità e manifestazione esclusivamente occidentale. «L'arte della memoria concerne il singolo, e gli fornisce delle tecniche per esercitare la sua memoria: si tratta di educare una capacità individuale. Nel caso della cultura del ricordo, invece, si tratta dell'adempimento di un obbligo sociale [che] concerne il gruppo» (Assmann, *La memoria culturale*, p. 5).

13. E. Turri, *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Venezia 1998, p. 155.

14. «Le ierofanie – cioè manifestazioni del sacro espresse in simboli, miti, esseri soprannaturali ecc… – sono colte come strutture e costituiscono un linguaggio pre-riflessivo che richiede una speciale ermeneutica» (Eliade, *La nostalgia delle origini*, p. 8).

15. *Ibidem*, p. 91.

Gli eventi che si svolsero nei tempi mitici che la memoria culturale perpetua nel ricordo reso presente dalla commemorazione divengono, così, religiosi:[16] impronte da riprodurre per assicurare continuità culturale. Queste tracce della ragione sociale si fissano nella forma concreta di un luogo per direzionare il ricordo nell'archivio della memoria collettiva e, così facendo, sono capaci di rendere manifesto il senso culturale nella materialità divenuta referente simbolico e spazio per «figure di ricordo».[17] La creazione di archetipi e la loro reificazione in luogo sono, quindi, necessarie a dare senso all'esistenza, anche quando questa si traduce in rappresentazione di uno spazio immaginario utile a utopiche geografie.

Il luogo di memoria e la memoria del luogo

Ogni luogo è costruzione materiale e rimando, un ponte temporale e spaziale tra ciò che è calpestabile e l'immaginabile, una congiunzione tra passato e presente attraverso il quale le vicende primordiali sono mosse a continua epifania da riti e cadenze commemorative.[18] Non è possibile produrre geografia senza, quindi, fare i conti con l'aspetto congetturale, simbolico che nei luoghi e nella loro materialità si manifesta come elemento caratterizzante dell'agire territoriale dell'uomo. Anzi, c'è stato un tempo in cui anche la cartografia[19] rappresentava l'immaginario mitologico di luo-

16. Secondo quanto afferma Eliade, gli eventi che si svolsero in quello che egli definisce «tempo sognate» o mitico, possono essere definiti religiosi in quanto: «Costituiscono una storia paradigmatica che l'uomo deve seguire e ripetere per assicurare la continuità del mondo, della vita e della società» (*ibidem*, p. 99).

17. «Al suo ingresso in tale memoria, ogni personaggio e ogni fatto storico viene trasporto in una teoria, in una nozione, in un simbolo; esso ottiene un senso, diventando un elemento del sistema d'idee della società. Da questa interazione di concetti ed esperienze nascono quelle che chiameremo *figure di ricordo*. Possiamo determinare da vicino la loro particolarità sulla base di tre caratteri: il concreto riferimento temporale e spaziale, il concreto riferimento al gruppo, la loro "ricostruttività" intesa come processo autonomo» (Assmann, *La memoria culturale*, p. 13).

18. «Ma la cultura lega anche lo ieri e l'oggi, modellando e mantenendo attuali le esperienze e i ricordi fondanti, e includendo le immagini e le storie di un altro tempo entro l'orizzonte sempre avanzante del presente, così da generare speranza e ricordo: quest'aspetto della cultura è alla base dei racconti mitici e storici» (*ibidem*, p. XII).

19. Per quanto concerne l'influenza dei miti antichi sull'interpretazione e rappresentazione occidentale dell'intorno, Luciano Lago spiega che: «Da quando, alla metà del secolo XIII, l'Occidente inizia a solcare le strade del mondo, sono infatti i miti antichi, ai

ghi d'utopia[20] quali luoghi di memoria, come a rendere visibile il ricordo fondante, la sua nostalgia nell'errore.

Allora, l'intero percorso storico della società occidentale verso il progresso, nell'epistemologica concezione della realtà oggettiva separata dal soggetto, pronta alla scomposizione e alla riduzione secondo una logica causalistica, potrebbe essere letto come tentativo di risolvere un'atavica esigenza culturale di riorganizzare il caos della cacciata dal Paradiso terrestre in una perfezione che preannuncia il decantato ordine della città dei giusti, la Terra Promessa. Così se: «La ragione occidentale si organizza e si costruisce attraverso un processo di astrazione che coinvolge innanzi tutto la realtà fisica», allora ogni geografia, immaginaria o reale che sia, ne è automaticamente influenzata tanto da trovare il suo atto di nascita

> in questa frantumazione dell'intero. La separazione tra una realtà in se stessa e la sua rappresentazione è destinata a divenire opposizione insuperabile. E tutta la storia del sapere occidentale consisterà essenzialmente di tecniche sempre più specifiche e raffinate di riproduzione e simulazione della realtà oggettiva e soggettiva dei processi del mondo fisico e delle stesse procedure del pensiero razionale.[21]

quali impropriamente attribuiamo il sapore di favole, a fornire un quadro di lettura e di interpretazione della realtà. Perché prima di conoscere direttamente, prima di toccare con mano, scoprire, osservare, l'Occidente ha vissuto per un lunghissimo arco di tempo in mezzo alle rappresentazioni che dell'altro e delle cose, una tradizione secolare e dottissima aveva elaborato. Su questa base prima immagina e poi interpreta ciò che vede, quando inizia a sperimentare il mondo reale» (L. Lago, *Dalla terra piatta al globo terrestre. Congetture ed esperienze per una rivoluzione epistemologica*, in *Esplorazioni geografiche e immagine del mondo nei secoli XV e XVI*, Atti del Convegno, Messina, 14-15 ottobre 1993, a cura di S. Alagna, Messina 1994, p. 23).

20. Omar Calabresi include, nell'analisi delle varie tipologie di luoghi di cui si costruisce la geografia immaginaria, anche quei: «Luoghi certamente immaginari ma creduti in qualche maniera e in varia misura "veri". La sua origine si perde nell'antichità, in periodi nei quali le credenze si costruivano anche sulla base delle leggende e della loro trasmissione. La mitica Atlantide di cui ci parla Platone nel *Timeo* e nel *Crizia* è senza dubbio il luogo più famoso nella storia delle terre fantastiche. Ma alla lista possono essere aggiunti praticamente tutti i luoghi omerici del viaggio di Ulisse, Hyperborea di Plinio il Vecchio, il Paradiso terrestre, il Limbo […]. Questa geografia congetturale si è spinta fino a epoche moderne. Ne fa certamente parte El Dorado, sogno di tutte le spedizioni spagnole di conquista dell'America del Sud, […] e ripresa dai vari esoterismi moderni, inclusa la ricerca nazista delle tracce di un'ipotetica cultura originaria della razza ariana», (O. Calabresi, *Geografia immaginaria*, www.clponline.it/docs_cms/6AEFBC5-C5BO-F630_6B709A00CF/001_Calabresi.pdf).

21. C. Tugnoli, *Tela ornata di fiori*, *fatica incompiuta. Osservazioni preliminari sul*

Mentre ogni rappresentazione è, così, imitazione non della realtà, incostante e cangiante negli equilibri ma di un'idea a volte assiomatica, accade invece spesso che la realtà si trovi a essere imitazione della costruzione immaginata dalla quale dipende.[22] Ogni processo di territorializzazione mette in campo queste due forze contrastanti perché: «la razionalità di un certo comportamento risulta dall'analisi delle connessioni tra l'agire esteriore e l'universo di credenze, intenzioni e scopi che ne costituiscono il fondamento».[23] Due forze, quindi, quella della realtà vissuta e della realtà immaginata, apparentemente discordanti eppure necessarie alla costruzione di una continuità temporale che rimanda il presente al passato in una consequenzialità socialmente significata per mezzo del processo di territorializzazione. La specificità di ogni processo di territorializzazione può dare vita, volendo seguire la differenziazione elaborata da Claude Raffestin, a diverse tipologie di territorio: da quello del quotidiano, a quello di scambi;[24] da quello del sacro, a quello di riferimento, questi ultimi carat-

concetto di geo-grafia, in *I contorni della Terra e del mare. La geografia tra rappresentazione e invenzione della realtà*, a cura di C. Tugnoli, Bologna 1997, p. 1.

22. «Costruendo un'immagine di qualsiasi aspetto della realtà il geografo, l'artista o il filosofo, non possono credere veramente di *imitare* qualcosa che appartiene alla realtà esterna, perché nessuna immagine, che non fosse il doppio perfetto, sarebbe mai una riproduzione della realtà sempre mutevole e sempre diversa da se stessa. Deve allora essere possibile che ogni immagini imiti solo un'idea della mente e che la realtà imiti quest'archetipo. Solo invertendo il rapporto tra immagine e realtà si giustifica la stessa operazione cartografica» (*ibidem*, p. 9).

23. *Ibidem*, p. 16.

24. «Il territorio del quotidiano, quello della vita di oggi, della vita di tutti i giorni è, per riprendere un'espressione di Henri Lefebvre, "quello va da sé". […] Questo territorio che va da sé, il territorio in cui è garantita la soddisfazione della piramide dei bisogni. […] Il territorio del quotidiano è allo stesso tempo quello della tensione e della distensione, quello di una territorialità immediata, banale e originale allo stesso tempo, prevedibile e imprevedibile in quanto tutto vi è possibile, anche quando si ha la sensazione di un'eterna ripetizione: territorio dei fatti di cronaca della stampa, è perfettamente "pronto a tutto", nel senso che tutto può accadere. Il territorio degli scambi articola livelli differenziati all'interno di un sistema di scale che interessa allo stesso modo la regione, la nazione o il mondo. Territorio aperto e fluido, si costruisce e si decostruisce, in caso di relazioni e secondo la loro frequenza. Mentre il territorio quotidiano è individuabile, cartografabile, quello degli scambi è in costante rifacimento, in movimento perpetuo: per molti relativamente confinato, per alcuni è inteso su scala planetaria. È, sotto molti aspetti, incerto ma non impreciso, dipende dalla natura delle relazioni di scambio che sono prese in considerazione» (C. Raffestin, *Immagini e identità territoriali*, in *Il Mondo e i luoghi: geografie delle identità e del cambiamento*, a cura di G. Dematteis, F. Ferlaino, Torino 2003, pp. 6-7).

terizzati da una ricchezza simbolica di tale portata da essere consolidante per l'identità sociale e capace di susseguirsi quasi naturalmente nel tempo attraverso la memoria culturale.[25] Come affermato dallo stesso Claude Raffestin, la memoria culturale è, quindi, fondamentale per mantenere radicato l'io nella collettività perché collante di quella struttura connettiva alla quale anche Jan Assmann fa risalire il legame tra individualità e comunità, così come è fondamentale per la creazione del *genius loci*: spirito, senso, odore, colore, fattezza, suono, parola di una cultura a cui il luogo rimanda.[26]

Proprio la nozione elaborata da Raffestin dei territori di riferimento e dei territori sacri può aiutarci, pertanto, a comprendere quanto l'origine di ogni cultura e del suo organizzarsi in territorio si debbano alla relazione consustanziale con il mito. Un mito capace di dare vita a specifici luoghi amplificatori del senso identitario e divulgatori di archetipi che influenzano la capacità di rappresentazione individuale e sociale, fino anche alla produzione di immaginarie utopie risolventi. «In effetti, materialmente, il territorio di riferimento può anche non esistere, ma per contro può esistere nella memoria collettiva».[27] Il territorio di riferimento è "altro" rispetto al territorio del tangibile nel quale abita la vita quotidiana, è per lo più un territorio di «rovine» capaci di nutrire: «l'immaginario europeo nel corso dei secoli. […] Il territorio di riferimento che non si può costatare, è più in relazione [quindi] con la cultura e con un certo modo di pensare lo spazio e il tempo».[28] Luoghi, quelli di riferimento, che entrano a far parte della semiologia del paesaggio «miracolato», usando un'accezione di Eugenio Turri, dalla presenza di antiche pietre, tracce della simbolizzazione, di quel controllo intellettuale che è azione prima del fare antropico sul territorio. Ricordi materializzati, quindi, suscettibili anch'essi di trasformazioni, di riconversioni di senso e di funzione rispetto all'incostanza del tempo, legati alle mode di cui si traveste la cultura e ai bisogni del presente che coinvolgono sempre il legame con lo spazio, rendendo assai complessa la sua semiologia.

25. Secondo quanto afferma Claude Raffestin, non esiste un'unica indentità ma un succedersi di identità che pur «cancellandosi a poco a poco, non scompaiono con il loro carico di persone e cose nel naufragio del tempo, lasciano tracce materiali e immateriali. La ricomposizione territoriale è parallela a quella dell'identità, ma con un intervallo di latenza più o meno lungo» (*ibidem*, p. 5).

26. Turri, *Il paesaggio come teatro*, p. 143.

27. Raffestin, *Immagini e identità territoriali*, p. 7.

28. *Ibidem*, p. 8.

Eppure esistono anche dei territori abitati che di quella simbolizzazione, di quel riferimento culturale significato dal mito ne costituiscono la materia divenendo dei veri e propri luoghi di memoria, o «mnemotopi»,[29] insieme di segni semiotizzati, punteggiatura spaziale mediatrice di senso culturale e di una memoria utile al rimando di valori collettivi. Il mnemotopo potrebbe essere parallelo a ciò che Raffestin definisce «territorio sacro», dove il legame con la lingua sacra e la religione è imprescindibile:

> L'Antico Testamento e l'ebraico costituiscono per il popolo ebraico un complesso territorio-lingua, che ha originato il "Libro", vero crogiolo nel quale si sono fusi tutti gli elementi che hanno permesso la loro sopravvivenza fino ad oggi. I cristiani hanno ripreso l'Antico Testamento e quindi l'ebraico, ma aggiungendo il Nuovo Testamento con il greco. Gerusalemme e Roma sono territori sacri, meta di pellegrinaggi. […] I grandi libri sacri realizzano veramente la fusione tra lingua e territorio, e l'uno e l'altro sono abitati nel vero senso del termine. A rendere il territorio e la lingua sacri, sono un insieme di: meccanismi le cui origini risalgono alle cosmologie ideologiche che funzionano come gerofante (grande sacerdote) rivelatore di un punto fisso, di un centro che, contrariamente alla religione, non si situa all'esterno dell'uomo, ma in lui stesso, come una procedura di auto sacralizzazione.[30]

Questi luoghi del sacro, nei quali è possibile esperire la presenza degli dei, almeno come rappresentazione, sono materializzazioni dell'incontro della sacralità divina e il suo ricordo storico attraverso il mito. I mnemotopi sono il volto della memoria primordiale di cui trasmettono il senso e la nostalgia, utili in quanto referenti culturali per tutti gli altri territori e/o spazi del sociale capaci di decodificarne i simboli e la significazione. L'interdipendenza di ricordo/trasmissione/tradizione vivente risulta essere, quindi, parte costituente di una società che su questa costruisce i suoi luoghi, intelligibili alla comunità di riferimento.

Così, si potrebbe affermare che la storia del Paradiso terrestre non sia finita con la cacciata, visto che dalla sua memoria hanno preso vita sia luo-

29. «[…] interi paesaggi possono fungere da medium della memoria culturale; in questi casi essi non vengono tanto accentuati mediante dei segni (dei monumenti), quanto piuttosto elevati globalmente essi stessi a rango di segni, ossia vengono *semiotizzati*. […] Si tratta, qui, di "testi" della memoria culturale, di "mnemotopi", di luoghi della memoria. […] Da qui a esaminare la localizzazione concreta dei ricordi in un paesaggio fertile di memoria e carico di significati come la Palestina, il passo è breve: la Terra Santa diventa "mnemotopo"» (Assmann, *La memoria culturale*, p. 34).

30. Raffestin, *Immagini e identità territoriali*, pp. 8-9.

ghi d'utopia, sia territori di riferimento capaci di supportare la semiotica territoriale come elementi di narrazione che raccontano, nuovamente, la memoria culturale dello stato primigenio. Luoghi dove la continuità, in più punti spezzata dopo la cacciata e la nascita del peccato, è riaffermata attraverso la mediazione del ricordo. È come se il tempo si condensasse nello spazio, modellato e segnato da una memoria culturale che, imprimendo senso ai luoghi dell'immaginario e del vivere fino anche a crearne di sacri, li investe del ruolo di referenti identitari ed evocatori di un messaggio non informativo ma memorativo, capace di formare le coscienze e muovere l'immaginario.

Ogni cultura ha la sua memoria da raccontare che parla di una relazione fondatrice, di un luogo diventato di coscienza prim'ancora che utopico nel quale sopravvive l'immagine e il senso di un mito che cerca costantemente la sua rappresentazione, la sua edificazione in una progettualità perfetta, quale vorrebbe essere quella ecotopica della contemporaneità. Un'elaborazione "impeccabile" che, forse risonanza del Paradiso Perduto, sappia risolvere la perfettibilità del tangibile imparando dal peccato originario e dalla conflittualità creata, proiettando immagini di possibili e minacciosi orizzonti di Apocalisse, ma anche di anelito al ricongiungimento in una Terra Promessa.

Mito e rappresentazione, utopia e memoria, quindi, che si intersecano per dar vita ad un senso culturale capace di costituirsi ragione di ogni geografia immaginaria e del reale, indissolubilmente legate nelle aspettative. Legame dal quale, del resto, non si dovrebbe prescindere.

Conclusioni

Torniamo all'avveniristica città di Masdar che, immersa come cammeo nel deserto del Golfo Persico, sarà cinta da mura, *enclave* nella quale i futuri cinquanta mila cittadini abiteranno in palazzine con non più di quattro piani, distribuite in strade non più larghe che tre metri a protezione di un micro clima ad aria condizionata. Forte della sua energia solare e a turbine a vento totalmente rinnovabile, questa *walled city*[31] è stata progettata per

31. «The principle of the Masdar development is a dense walled city to be costructed in an energy efficient two-stage phasing that relies on the creation of large photovoltaic power plant, which later becomes the site for the city's second phase, allowing for urban growth yet avoiding low density sprawl. Strategically located for Abu Dhabi's principal

smaltire al 99% i suoi rifiuti, prontamente riciclati o distrutti, e conterà sull'acqua potabile portata dal mare e desalinizzata con energia solare.

La realizzazione di questa "città del sole", fosse non altro per i cinquanta gradi centigradi che d'estate in quei lidi si raggiungono, sarà garantita, infatti, dalle specializzazioni offerte dai laboratori del Massachusetts Istitute of Tecnology (MIT) che, come uno dei soggetti partecipanti al progetto, lavorerà alla creazione della sede, interna alla futura città, del Masdar Istitute of Science and Tecnology (MIST). Centro attraente per ricercatori di tutto il mondo impegnati nello studio su fonti energetiche rinnovabili associate alla sostenibilità, il MIST intenderà supportare la creazione e formazione di una vera e propria comunità scientifica impegnata nell'alta formazione di personale capace di coadiuvare il lavoro di ricerca sullo sviluppo di tecnologie ecosostenibili, motore per un' eterogenesi d'impresa nella regione e nel mondo. Obiettivo del progetto è fare, infatti, di Masdar, non solo un polo di ricerca specializzato, ma anche il centro dell'industria manifatturiera a energia solare del domani abitato da scienziati come anche da operai, impiegati, tecnici, programmatori posti in costellazioni di aziende totalmente votate a questo settore.

Masdar potrebbe rappresentare l'ecotopia del presente, la progettazione contemporanea di stampo occidentale di una probabile Terra Promessa che tenterebbe di risolvere all'abbandono del Paradiso terrestre e il cammino dell'errante attraverso un progetto di sostenibilità ecologica. Rispetto a questa interpretazione, c'è da chiedersi se questa tipologia di progetti urbani ecocompatibili potranno, di fatto, sciogliere un'insoddisfazione entrata nel mito e iterata dalla memoria culturale: riflesso del ricordo primordiale che si attualizza nella tradizione celebrativa e nel luogo di memoria, ma anche nella necessità di ideare luoghi d'utopia quale possibilità di progetto fattibile e risolvente. Infondo, ogni eco-city rappresenta il costante lavoro dell'uomo occidentale all'ideazione e poi reificazione di una propria utopia, progettazione immateriale perfetta relegata nell'immaginario e dipendente dagli archetipi culturali, eppure razionalmente organizzata rispetto alle mancanze, ai deficit di territorializzazione[32] e alle problematiche della realtà che vorrebbe materialmente risolvere.

tran sport infrastructure, Masdar will be linked to surrounding communities, as well as the centre of Abu Dhabi and the International airport, by a network road and new rail and public tran sport routes» (http://www.fosterandpartners.com/Projects/1515/Default.aspx).

32. «La logica che guida l'agire territoriale o la razionalità territorializzante, acquista

Come ogni utopia, anche l'ecotopia è, così, un luogo non dell'alterità quanto piuttosto di frontiera tra il reale e l'ideale, spazio della possibilità al perfezionamento in attesa dell'evento, tensione alla realizzazione dell'immaginario che vuole trasformare il destino della realtà del presente. Questo perché ogni scenario utopico può essere un riferimento concettuale potente: «Che ha dietro molte analisi, e quindi una "visione" che però serve a far capire entro quale disegno operare, serve a tracciare i confini entro cui compiere scelte particolari, puntuali».[33] Come ogni utopia, anche l'ecotopia può aiutare la progettazione di nuovi spazi e la rielaborazione di quelli esistenti a condizione, però, che la pianificazione che sovrasta i territori del globale, prolungandogli gli orizzonti, sia interpretata come la nascita di un rinnovato patto primordiale capace di tradurre le attese di un percorso culturale tracciato nel progresso ma anche, e soprattutto, nel ricordo e nel valore del suo insegnamento attraverso la celebrazione sentita di ciò che ha solcato il percorso storico collettivo.[34]

Perché l'utopia, come ogni luogo reale è, innanzi tutto, uno spazio di ri-flessione sociale che nella concezione fa fatica a riposare nella discontinuità degli intervalli territoriali dilatati della contemporaneità, distribuiti in sprazzi temporali disarticolati e confusi da rappresentazioni reinventate talmente tante volte da aver dimenticato l'archetipo originario. Una contemporaneità in cui il vissuto di ogni individuo è come frantumato in diverse dimensioni sulle quali sono proiettate identità multiple, cittadine di luoghi e iperluoghi che raccontano di un presente perenne e della sua amnesia. Se la storia di un luogo e del suo paesaggio, come ci insegna Eugenio Turri, è

senso solo nel quadro di una più vasta razionalità sociale di cui è parte. […] Un'adeguatezza tra la razionalità sociale e la razionalità territorializzante che si sviluppa nel suo seno, pertanto, non vuol dire solo che il territorio *funziona* come prodotto sociale; vuol dire anche, e forse soprattutto, che esso è un *atout* funzionale alla riproduzione stessa della società. Viceversa, uno scarto tra le due razionalità, esprimibile schematicamente come eccesso o deficit di territorializzazione rispetto ai bisogni sociali, significa certo che il corpo sociale è inefficiente nel costruire una forma geografica della sua propria azione; ma significa altresì che il territorio ostacola, finirà con l'ostacolare o addirittura con l'inceppare i meccanismi produttivi» (A. Turco, *Verso una geografia della complessità*, Milano 1988, p. 55).

33. A. Magnaghi, *La rappresentazione identitaria del patrimonio territoriale*, in *Il Mondo e i luoghi*, p. 19.

34. «Una visione come "evidenziazione", per rendere visibile l'invisibile, evidenziare gli aspetti dell'invarianza, quei sedimenti materiali e culturali che possono suggerire dei nuovi equilibri. Tutto ciò è possibile se la rappresentazione, la celebrazione, incontra una società che dialoga con queste invarianze» (*ibidem*, p. 17).

formato da tanti segni riconoscibili che lo rendono interpretabile come una sorta di pagina scritta, allora questi spazi che la contemporaneità progetta e costruisce, nella preoccupazione di una soluzione ecologica ai problemi del mondo, sembrano disvelare una geografia strappata dalle trasformazioni di quest'ultimo mezzo secolo. Lacerazioni, quindi, del vissuto e dei luoghi a esso deputati, accompagnate da un processo di compressione e appiattimento della valenza del passato come referente valoriale che conducono a un impoverimento del paesaggio della memoria.

> Le rappresentazioni della memoria, obliterate, cancellate dalla travolgente avanzata dei nuovi modi di vita. I quali non sono solo legati a nuovi oggetti, a nuove edificazioni e urbanizzazioni, ma comportano anche una frantumazione-distruzione degli spazi di vita così come si erano venuti ordinando attraverso secoli di civiltà per la quale contavano gli equilibri tra rurale e l'urbano, il naturale e l'artificiale. Tutto ciò mostra come non si possa impunemente prescindere dal paesaggio della memoria: esso fa parte del nostro modo di rapportarci alle cose. E questo vale per il paesaggio personale, ma anche per quello collettivo, nel quale un'intera società trova la sua identificazione.[35]

Il progetto di città di fondazione come Masdar, come Dontang o Ultima Tower pongono ricchi spunti di riflessione per il loro manifesto rifarsi, non tanto a una relazionalità identitaria che si faccia carico della continuità storica di una comunità, allargata al globale per una sorta di "occidentalizzazione" culturale, quanto piuttosto a strategie di controllo demografico e di mercato aperto all'eco-sostenibilità sulle quali si costruiscono i profili professionali degli abitanti. Ecotopie del sostenibile dove la preoccupazione del futuro si traduce in dominio tecnocratico sulla natura: torri babeliche dimentiche di senso che assumono del mito la sola apparenza, vacua di quella memoria primordiale del castigo divino all'arroganza. È la contemporaneità che ha dato forma a queste ecotopie, tutte proiettate a risolvere tecnologicamente il presente, ed è in questa fase del percorso occidentale di meticcio *pastiche* culturale che si devono trovare le motivazioni di questa trascurabilità della memoria culturale, livellata da un presente astorico incapace di nutrire la speranza del singolo individuo e della collettività, donando possibilità in una prospettiva di continuità consolidata da un passato antecedente, dichiarato nel simbolo come nella reificazione.

35. Turri, *Il paesaggio come teatro*, p. 155.

> Tale *presentificazione* si estende a tutti i processi di conservazione e costruzione sociale della *memoria* collettiva e – soprattutto – tende a spingersi oltre la morte. Anzi, in ambito socio-antropologico è ormai divenuta luogo comune l'ipotesi secondo cui, per dare una risposta a questo fondamentale bisogno esistenziale, per combattere la morte, l'*oblio* cui sono destinati gli uomini – attraverso la religione prima e la scienza poi – avrebbero elaborato una serie di miti, teorie o, più in generale, *culture*, il cui scopo è: *sconfiggere la morte*.[36]

Una contemporaneità di stampo occidentale che nelle sue ecotopie, apparentemente senza scia storica, rivela comunque uno sforzo culturale all'immortalità, nascosto come un sospetto. In queste immagini d'illusorio dominio sulla natura che si stagliano tecnologicamente imponenti su un irreversibile presente,[37] vuoto della memoria dei fallimenti umani ai quali l'umanità è stata condotta dalla fiducia cieca nella ragione, pare esprimersi la nostalgia soffocata di un Paradiso Perduto dove la vita era senza morte, ma del quale non si vuole ricordare il peccato che divaricò, né tantomeno la punizione.

36. A. Cavicchia Scalamonti, G. Pecchinenda, *La memoria consumata*, S. Angelo in Formis 1996, p. 106.

37. «Ciò che emerge, è che il tendenziale declino di una certa visione del *tempo*, dello *spazio*, e dunque della *memoria* e di ciò che qui stiamo definendo con il termine di *prospettiva*, non è una conseguenza diretta causata dall'apparire "quasi magico" di determinati mezzi tecnologici usati per comunicare; si tratta invece del risultato finale di una serie lunghissima di processi storico-culturali molto profondi che, in modo dialettico e mai unidirezionale, si sono verificati nel corso di una storia molto specifica, che è quella della modernità occidentale» (Cavicchia Scalamonti, Pecchinenda, *La memoria consumata*, pp. 105-106).

Michele Castelnovi

Mappe sature, itinerari puntiformi. La rappresentazione cartografica e odologica dei luoghi immaginari

La rappresentazione dei luoghi immaginari

I luoghi immaginari hanno sempre suscitato molto interesse, sia nel grande pubblico, sia nella ristretta schiera degli studiosi. Una favola, un racconto, un apologo morale avrà un impatto diverso sul pubblico, se il narratore o il drammaturgo ha l'accortezza di ambientarlo nel Paese di Cuccagna, sull'Isola che non c'è, nel Regno di Molto-molto-lontano, nella Terra di Mezzo, a Lilliput, o nella Merica degli emigranti di fine Ottocento, e più in generale in un qualsiasi luogo che abbia il pregio di essere altrove rispetto all'*hic et nunc*. Ma alcuni luoghi immaginari, a volte, devono essere rappresentati sulle carte geografiche come se fossero luoghi veri, concretamente presenti sulla superficie del pianeta: in alcuni casi come indicazione della meta da raggiungere (come Eldorado o l'istmo di Verrazzano), in altri casi come raffigurazione di luoghi impossibili da raggiungere, come nel caso dell'Eden.

La pubblicazione di un libro recente ha dato nuovo impulso allo studio della rappresentazione dei luoghi immaginari nella storia della cartografia. Mi riferisco all'eccezionale volume[1] che Alessandro Scafi ha offerto prima al mondo anglofono e poi anche all'accademia italofona. Un volume che – è già stato scritto in molte autorevoli recensioni – si potrebbe assumere come modello per analoghe indagini sulla storia della cartografia e della pensiero geografico, sia per l'accuratezza dell'analisi, sia per l'ampiezza del periodo storico esaminato, sia per la libertà dimostrata nel valicare le "partizioni disciplinari" che così spesso ostacolano (oggi, non allora) la reciproca conoscenza degli studi di storici dell'arte, psicologi, geografi e

1. A. Scafi, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Milano 2007 (ed. orig. *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*, Londra 2006), p. 207 sgg.

storici *tout court*. L'auspicio di maggiore interdisciplinarietà non è cosa nuova nelle discipline storico-geografiche, se Dino Gribaudi lo invocava[2] già nel 1947 citando un'analoga esigenza formulata da Giovanni Marinelli alla fine dell'Ottocento.[3]

Se è possibile, con umiltà e spirito di collaborazione, individuare un limite nel bellissimo lavoro di Scafi, al fine esclusivo di ampliare le indagini successive, forse potrebbe essere individuato nella relativamente minore attenzione accordata alle descrizioni geografiche non-visive.

La cesura tra medioevo ed età moderna, limitatamente all'Europa,[4] coincide con l'età delle grandi scoperte, ma occorre riconoscere che la vera rivoluzione non è altro che la rivoluzione materiale imposta dalla diffusione della stampa. La grande rivoluzione impatta sia sulla riproduzione del testo,[5] sia sulla riproduzione delle immagini: e tra queste, le immagini

2. Così al Congresso Geografico del 1947 Dino Gribaudi, *Per una storia italiana delle conoscenze e delle dottrine geografiche*, in AA.VV., *Atti del XV congresso Geografico Italiano*, Bologna 1949, pp. 256-262, p. 258: «Còmpito essenziale dovrebbe essere quello di riannodare, in un tessuto sistematicamente ed organicamente composto, le fila della lunga trama di atteggiamenti speculativi che individui e tempi diversi hanno assunto di fronte al complesso fenomenico della superficie terrestre. E naturalmente il posto d'onore spetterebbe alla disamina dei concetti, delle teorie, delle ipotesi, delle elaborazioni e delle sistemazioni dottrinali, con i quali si è espressamente inteso di contribuire al progresso delle conoscenze geografiche. […] Il processo storico della geografia come scienza […] perché possa essere ricostruito in tutta la sua estensione, occorre dunque che la ricerca di spunti concettuali d'ordine geografico venga sempre più allargata, entro e al di fuori delle opere già note per contenerne», cioè andare oltre gli arcinoti Montesquieu, Botero, Gioia, per affrontare anche economisti minori, viaggiatori, teologi altomedievali come Alberto Magno…».

3. G. Marinelli, *La Geografia e i Padri della Chiesa*, in «Bollettino della Società Geografica Italiana», 1882, pp. 11-15, p. 15, già aveva chiaramente definito che il pensiero geografico partecipa «di tutte le vicende del pensiero scientifico e con esso condivide le tristi iatture e le liete rivendicazioni, s'immedesima altresì con tutta la vita sociale e con essa condivide le vicissitudini tutte dell'umanità» sia da un punto di vista materiale (la stampa…) sia dal punto di vista ideologico (proibizioni, principio di autorità, segretezza…), anticipando analoghe affermazioni successive di Gambi, Farinelli, Quaini.

4. Dico "europeo" perché in Asia la stampa era nota da secoli ma non aveva portato a cambiamenti rilevanti; e perché due successivi Califfi (vale a dire la principale figura politica e spirituale del mondo islamico sunnita) di nome Selim, il padre nel 1485 ed il figlio nel 1515, avevano proibito non soltanto di stampare libri, ma perfino di leggerne.

5. La stampa permette anche di instaurare un rapporto tra autore/editore e massa dei lettori/utenti secondo modalità nuove ed inedite. Un portolano a stampa conterrà sempre le medesime informazioni, sempre ristampate uguali in ogni copia. Ogni toponimo si troverà esattamente in un preciso punto del volume: la terza parola della quarta riga della quinta pagina. L'autore/editore potrà scrivere nella prefazione, con la massima sincerità, di auspicare

cartografiche. Mappe che, come è stato osservato ancora nel più recente volume della *History of Cartography*, non sono mai finestre trasparenti, ma sempre strumenti costruiti retoricamente[6] per convincere il pubblico del messaggio (se non dell'ideologia) che il cartografo vuole comunicare.

Itinerario è un vocabolo che dall'uso dotto dei latinisti è passato all'uso quotidiano di chiunque prepari un'escursione, perfino adoperando gli innumerevoli siti internet che forniscono le indicazioni per raggiungere qualsiasi località raggiungibile. Fino a pochi anni fa, la parola più comune era "percorso". Come participio passato del verbo percorrere, il percorso corrisponde esattamente al sottilissimo sentiero concretamente percorso. Con la vista il viaggiatore può aver contemplato un paesaggio (più breve nella gola di un canyon, più ampio dalla cresta di una catena montuosa) ma comunque una fascia sottilissima nello spazio della superficie terrestre e della cartografia che lo restituisce. Si prenda in esame l'esperienza di un viaggiatore che da Genova sia giunto a Roma. Il suo percorso può aver toccato Chiavari, Spezia, Viareggio, ma non Rimini o Venezia. Per quel viaggiatore, l'Italia di cui ha esperienza è una lunga e sottile fascia costiera, tra il mare a destra e monti e colline a sinistra: senza nessun indizio che possa indurre a congetturare che al di là dei monti vi sia un mare Adriatico piuttosto che un deserto o qualsiasi cosa. Quel viaggiatore, interrogato, non potrebbe certo definire l'Italia da lui vista una penisola.

Abbiamo accennato agli occhi del viaggiatore. Ci sono anche le orecchie. Con gli occhi posso accorgermi delle immagini un paesaggio visibile, con le orecchie posso venire a conoscenza, tramite racconti, di un paesaggio che ancora non posso vedere. Ecco la dimensione più tipica dei luoghi immaginari: il sentito-dire o come diceva Rabelais, *entendu-dire*.

> Il vecchio Sentito-dire ha una bocca con sette lingue e sulla testa e sul corpo un'infinità di orecchie […] per il resto era cieco e paralitico di gambe […] in quel momento teneva in mano un mappamondo e ne impartiva la spiegazione sommariamente per aforismi. Così gli ascoltatori diventavano dottori e sapienti in poco d'ora, e parlavano con eleganza e perfetta memoria di una quantità di cose prodigiose, per apprendere la centesima parte delle quali non

un feed-back da parte degli utenti più lontani e sconosciuti: ogni errore, lacuna o imprecisione potrà essere identificata e aggiornata nelle edizioni successive. Al contrario, l'utente in possesso di una copia manoscritta non può mai sapere se l'informazione sbagliata che riscontra nel testo dipenda da un errore peculiare (non universale) della propria copia.

6. V. Morse, *The Role of Maps in Later Medieval Society: Twelfth to Fourteenth Century*, in *The History of Cartography,* vol. III: *Cartography in the European Renaissance*, a cura di D. Woodward, Chicago 2007, pp. 25-52, p. 26.

> basterebbe l'intera vita: delle Piramidi, del Nilo, di Babilonia, dei Trogloditi, degli Imantopodi, dei Blemmi, dei Pigmei, dei Cannibali, dei monti Iperborei, degli Epigoni, di tutti i diavoli, e sempre per Sentito-Dire.[7]

Il vecchio *Entendu-dire*, con troppa disponibilità ad ascoltare (senza discernere) e eccessiva loquacità, è l'opposto del vero geografo – o più in generale del sapiente – che ha o dovrebbe avere buone gambe per visitare personalmente i luoghi e buoni occhi per verificare autopticamente ciò che altri si limitano a raccontare di seconda o terza mano. In quella particolare forma di conoscenza (o pseudo-conoscenza) che deriva dal sentito-dire, si mescolano oggetti reali e oggetti immaginari, le Piramidi e i Blemmi. Come ha scritto, molti anni prima di McLuhan, lo storico francese Lucien Febvre,[8] in una società pre-gutenberghiana il sentito-dire è la chiave di volta del sapere, non soltanto a livello popolare. È solo dopo la diffusione della stampa che il visto-scrivere prevarrà sul sentito-dire. Qui non posso che confermare e sviluppare, con alcuni esempi, un concetto già espresso – in maniera molto sintetica – Scafi nell'ottavo capitolo del suo libro:[9] anche se i cartografi collocano sulle mappe i luoghi immaginari, nessun viaggiatore racconta di averli attraversati con un percorso, anzi, nella maggior parte dei casi non sa nemmeno che itinerario occorrerebbe seguire.

Quale viaggiatore sarà così sciocco o così temerario da affermare, nero su bianco: io sono stato dentro al Paradiso terrestre? Chi mai affermerà di aver penetrato i cancelli di ferro imposti da Alessandro ai popoli immondi? Chi – se non un *travel-liar,*[10] un viaggiatore bugiardo come Luciano, Gulliver, Sindbad, Munchhausen, Saturnino Farandola – scriverà di aver soggiornato tra le Amazzoni? Chi, se non il prete Gianni in persona, potrebbe affermare di aver visitato tutti questi luoghi? Perfino un mentitore insuperabile come John de Mandeville manifesta un certo ritegno (certamente recitato ad arte, per apparire più sincero) nel raccontare la propria esperienza del Paradiso terrestre, come ha già evidenziato Greenblatt in un

7. Seguo la traduzione del testo di Rabelais fatta da M. Quaini, *L'età dell'evidenza cartografica. Una nuova visione del mondo fra Cinquecento e Seicento*, in *Due mondi a confronto 1492-1728: Cristoforo Colombo e l'apertura degli spazi*, a cura di G. Cavallo, Roma 1992, pp. 781-812, p. 784.

8. L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino 1978.

9. Scafi, *Il paradiso in terra*, p. 207 sgg.

10. Ricavo l'intraducibile *joke* di *travel-liar* (che si potrebbe rendere forse "viaggiatore/mentitore", o "viaggiardo"?) dal libro di P. Adams, *Travelers and Travel Liars*, Berkeley-Los Angeles 1962, anche se dedicato soprattutto alla tarda età moderna.

famoso saggio.[11] E i pochi testi dove un qualche personaggio perviene in maniera assolutamente irripetibile al Paradiso terrestre (dalla *Navigatio* di San Brandano[12] al *Purgatorio* di Dante) non sono relazioni di viaggio, ma opere letterarie, con protagonisti e situazioni verosimili ma non reali. Il *corpus* brandaniano è una rielaborazione del IX o del X secolo sulla vita di uno storico Brandano degli Alta (*Brénnain mac Altha*), abate di Clonfert, nato intorno al 484 e morto intorno al 575.

Nella maggior parte dei casi, i riferimenti ai luoghi immaginari sono formulati sulla base del sentito-dire. Ad esempio Idrisi a metà del XII secolo non può far altro che riferire le esperienze di un viaggiatore mussulmano del IX secolo, Sallam[13] detto anche *Salem el-Tergiemann* (il Dragomanno: il traduttore), inviato dal califfo al-Wathiq/Vatsec ad esplorare[14] le coste del mar Caspio intorno all'anno 840, il quale a sua volta riferisce di aver visto le pareti esterne di un gran cancello «di ferro coperto di rame»,[15] ma certo non di esservi entrato. Anzi (sentito-dire di un sentito-dire: sentito-dire al quadrato), Sallam a sua volta riferisce di aver chiesto alle popolazioni autoctone. Gli è stato risposto, o almeno così riferisce, che a volte appaiono sui merli della fortezza e che talvolta addirittura sono scaraventati al di fuori dal vento: così è possibile osservarne i cadaveri e constatarne l'altezza, pari a circa mezzo metro. E pare anche che esista una guarnigione, incaricata (non si sa da chi) di vigilare su questi popoli: un comandante,

11. S. Greenblatt, *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fronte al nuovo Mondo*, Bologna 1994; vd. anche Scafi, *Il paradiso in terra*, p. 207.

12. *I viaggiatori del Paradiso: mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'aldilà prima di Dante*, a cura di G. Tardiola, Firenze 1993. Alcuni spunti nel datato, ma ancora interessante A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, 2 voll., Torino 1892-1893, (riedito con prefazione, note e appendice di G. Bonfanti, Milano 1984), p. 122 sgg.

13. G. Marinelli, *Gog e Magog. Leggenda geografica*, in *Scritti minori,* vol. I *Metodo e storia della geografia*, Firenze 1908, pp. 385-438, pp. 400-402 (precedentemente pubblicato a puntate sulla rivista geografica di Guido Cora «Cosmos», VII [1882-1883], pp. 155-180 e pp. 199-207), nota 3.

14. Un cenno in L.G. De Anna, *Là dove finisce l'Europa e comincia il caos. La leggenda di Gog e Magog*, in *Lo specchio dell'Europa. Immagine e imaginario di un continente*, a cura di L. Arcella, A. Piras, Rimini 1999, pp. 33-58, p. 42; F. Surdich, *La via della Seta. Missionari, mercanti e viaggiatori europei in Cina*, Genova 2007, p. 37; M. Castelnovi, *Gog e Magog. Le metamorfosi di una metafora geografica*, in «Bollettino della Società Geografica Italiana», 2 (2008), pp. 421-448, p. 439 nota 40.

15. Surdich, *La via della seta*, p. 37, chiosa: «il muro di Gog e Magog, il favoloso vallo in cui Alessandro Magno avrebbe racchiuso le popolazioni babariche dell'Asia, che la tradizione musulmana poneva ora nel Caucaso (le Porte Caspie) ora nel nord dell'Asia, con probabile riferimento alla Grande Muraglia cinese.»

ogni venerdì (giorno sacro per i musulmani) batte con un maglio di ferro i catenacci, affinché chi si trova dentro sappia di essere sotto stretta vigilanza. E infine pare che da dentro si senta un «rumore confuso» della folla assiepata dietro alla porta: abbiamo, quindi, il sentito-dire di un sentito-rumoreggiare, riferito a voci incomprensibili ma da cui si pretende di desumere minaccia, pericolo, rovina.[16] Ma un conto è affermare di aver visto la parete esterna della valle, altro conto affermare di averne percorso i sentieri. Secondo Sallam, il paese di Gog e Magog sarebbe oltre il deserto dei Kirghizi, a levante o a greco del Caspio. Idrisi, com'è noto, attribuisce loro una vasta porzione dell'Asia: ho già proposto uno schema nel mio articolo del 2008. Nella tradizione islamica, Gog e Magog sembrano essere più contigui ai Cinesi che al Caspio: ed è già stato osservato[17] che forse l'unica allusione alla muraglia cinese all'interno del Milione di Marco Polo potrebbe essere riscontrabile solo nell'accenno a Gog e Magog («Ung e Mongul») nella provincia nordorientale di Tenduc, ovvero sotto il vento di Aquilone. D'altronde, come si legge in *Geremia* 1,14 «ab Aquilone pandetur omne malum». Un testo anteriore a Polo, il *Libro della Conoscenza*, scritto intorno alla metà del Trecento, è molto esplicito nell'indicare «Got» e «Magot» come nomi delle due torri di un cancello che chiude la «Tartaria Murata» al di fuori delle ricche città della Cina. Per semplificare le cose al pubblico e complicarle agli studiosi, ecco inventare degli equivoci «Monti Caspios» a nord della Cina.

> Questi monti sono incommensurabilmente alti e circondano la Tartaria da mare a mare e non hanno che un solo passaggio molto stretto. E da una parte di questa entrata si trova un castello tutto di roccia di ferro magnetico in un solo blocco, fatto così dalla natura, e raggiunge le nuvole. […] Si estende in lunghezza per cento giorni di viaggio e in larghezza settanta, tutta chiusa da

16. Così anche nel testo poetico di Giovanni Pascoli (*Gog e Magog*, in *Poemi Conviviali*, Roma 1904), dove però – coerentemente con un approccio classicheggiante e acattolico – il poeta sostituisce l'Anticristo con un nano con l'udito paragonabile a quello di un cane, cui è assegnato il compito di riferire ai popoli rinchiusi di aver sentito-dire una cosa falsa: cioè che Alessandro ogni cento anni si allontana per ristorarsi a una non meglio precisata Fonte (dell'eterna giovinezza). In assenza di visibilità, quindi, l'unico modo per comunicare attraverso il muro è con i suoni: alle trombe di guardia (suonate dal vento) rispondono gli ululati e i muggiti bestiali dei popoli rinchiusi.

17. De Anna, *Là dove finisce l'Europa*, p. 38; che il Cancello non sia altro che una descrizione allegorica della Muraglia, era già stato riferito da J. Needham, *Science and Civilisation in China,* vol. IV: *Physics and Physical Technology*, Part 3: *Civil Engineering and Nautics*, Cambridge 1971, p. 56, sulla base di analoghe osservazioni del De Goeje.

> questi monti Caspios e dalla parte orientale è tutta delimitata dal mare e anche da molte scogliere. […] Buoni combattenti a piedi e a cavallo, tanto che Alessandro non potè sconfiggerli ma li rinchiuse tra quei monti […] ma alla fine si liberarono e uscirono a conquistare una grande parte del mondo. […] Questa Tartaria murata è la quarta parte della superficie di tutta la terra [si intende, un quarto dell'area abitabile] Io stesso restai qualche tempo nel castello di Magot [cioè nella torre di guardia esterna al cancello] perché vedevo e udivo ogni giorno cose meravigliose [addirittura un Cinocefalo].[18]

L'astronomo Alfragano (*Ibn Ketir al-fergan*, il ferganiano) aveva già affermato – intorno alla metà del X secolo – che il limite settentrionale di Gog e Magog deve corrispondere con la latitudine di 60° Nord, perché per definizione quello era ritenuto essere il limite estremo dell'abitabilità dell'ecumene.[19] Il geografo Istacri (intorno al 950) scrive che «la Cina a levante e a settentrione è limitata dall'Oceano; a mezzogiorno dai paesi maomettani e dall'India, ma a ponente (se noi le assegniamo Jagiugi e Magiugi e ciò che sta dietro ad essi fino al mare) dall'Oceano»:[20] una formulazione un po' arzigogolata, ma che colloca chiaramente Gog e Magog a ridosso della Cina, benché più verso nordovest. Al contrario, non solo Alfragano ma anche altri astronomi come Ibn Junis (Abul Hassan Alì ibn Junis, dec. 1008) o Al-Biruni (Abu Rihan) collocavano Gog e Magog sull'estremità nordorientale dell'Asia. Tuttavia, anche se riescono perfettamente a posizionarli sopra uno schema cartografico o a darne le precise coordinate,[21] questi autori non sono in grado di spiegare quali tappe percorrere per – eventualmente – raggiungere questi luoghi: com'era prevedibile, dato che appunto si tratta di luoghi irraggiungibili.

18. *Il libro della conoscenza di tutti i Regni, Paesi e Signorie che esistono nel Mondo e delle bandiere e degli stemmi di ciascun Paese e Signoria come dei Re e dei Signori che li governano*, a cura di C. Astengo, Genova 2000, p. 93. Secondo quel testo, Gog e Magog si estenderebbero ad occidente almeno fino alla *Gotia* ossia la Svezia (*ibidem*, p. 117). Il Paradiso terrestre è collocato in Africa alla latitudine dell'equatore (*ibidem*, p. 79) anche se non manca un'isola di nome *Paradisus* nell'estremità orientale dell'India, a est dell'India.

19. Istacri, *Il libro dei Paesi*, citato da Marinelli, *Gog e Magog*, p. 402 nota 1.

20. Alfragano, *Elementa Astronomica*, capitolo IX, pp. 38-39, citato da Marinelli, *Gog e Magog*, p. 402 nota 2.

21. Ibn Junis (citato da J. Lelewel, *La Géographie du moyen âge*, 5 voll., Bruxelles 1852-1857, vol. I, capitolo XXIX, p. 49) afferma senza alcun dubbio che *Giagiugi* si trova a 170° 25' di longitudine e 40° 35' di latitudine (quella che nel Cinquecento a lungo fu creduta la latitudine di Pechino), mentre *Magiugi* si trova a 172° 30' long. e 63° 0' lat. (la latitudine dell'istmo di Kamchakta). I due popoli quindi disterebbero poco più di due gradi in longitudine, ma ben 23° in latitudine.

A proposito delle difficoltà insite nel raggiungere un luogo immaginario

Alcuni luoghi immaginari sono sempre stati descritti come desiderabili: si pensi all'Eldorado o alla Fontana dell'eterna giovinezza. Luoghi assolutamente fantastici, come sogno o come incubo, sono molte delle tappe percorse da Ulisse durante la sua odissea (uno dei *Nostoi*): nel testo le tappe si susseguono una dopo l'altra, come i porti lungo la riva del mare, mescolando luoghi assolutamente impossibili e luoghi ben noti come Capo Palinuro. Anche la *Storia Vera* di Luciano di Samosata mantiene – per parodia – lo stile enumerativo e odologico dei geografi greci, elencando mano a mano i popoli incontrati durante un itinerario di sette giorni fino a, nientemeno, la Luna. Ma ancora nel *Candide* di Voltaire, che pure è della fine del Settecento, si trovano almeno tre riferimenti diversi a tre possibili "paradisi terrestri".[22] Al contrario, il paese di Gog e Magog è indicato sulle mappe, ma si cerca in tutti i modi di starne lontani: i pochi viaggiatori che ne parlano si dilungano in minuziosi particolari che spiegano come mai questi popoli non riusciranno ad uscire tanto facilmente. Anche perché, se fosse agevole imbattersi in Gog e Magog, qualcuno lo avrebbe già fatto. Si pensi a quanti precursori di Colombo avrebbero, almeno in teoria, già scoperto l'America: se per caso ci fosse davvero un qualche popolo intorno al Mar Caspio o anche a nordovest della Cina, senza dubbio qualche mercante veneziano (o molto più probabilmente, genovese) avrebbe trovato il modo per entrare in contatto. Così fra Mauro, intorno alla metà del Quattrocento, ritiene di dover precisare che:

> Alguni scrive che a le radice del monte Caspio over pocho lutan sono queli populi i qual come se leçe fono seradi per Alexandro Macedo. Ma certo questa opinion manifestamente è erronea e da non esser sostenuta per algun modo, perché certo le si notò la diversità de le nation che habitano circa quel monte che'l non è possibile che tanta numerosità de populi ne fosse ignoti cum sit che tute quele parte sono assai domestege per esser frequentade sì da nostri come da altre nation che sono Çorçani [Georgiani], Mingresi, Armini, Cercassi e Tartari, e molte altre generation de populi, i qual fano continuamente quel camin. Vnde se questi populi fosse de li rechiusi credo che se queli ne hauesse notiçia anchora seriano a nui noti. Ma essendo questi tal populi ne la extremità de la terra come ne son certissimamente informato, adevien che ancor tute queste nation de sopra nominate non ne ha maçor noticia de nui. Perhò concludo che questi populi siano molto lutani dal monte Caspio e siano come ho dito ne la extremità de la terra tra grieco

22. Dall'Eldorado sudamericano, difficile da raggiungere, cui si perviene solo attraverso un fiume come nel film omonimo, fino alla «piccola masseria» nei pressi di Istanbul, alla fine del racconto, dove il protagonista si dedicherà a «coltivare il proprio orto».

> e tramontana e sono circundadi da monti asperimi e dal mar Occean quasi da tre bande, e questi sono soto el regno de Tenduch e sono chiamati Vng e Mongul, i qual el uulgo dice Gog e Magog extimando che questi sia queli che diebano usir de lì al tempo de Antichristo. Ma certo questo error è adeuenuto per alguni che tirano la sacra scriptura al suo sentimento. Perhò io me acosto a la auctorità de sancto Augustino, el qual nel suo *De Ciuitate Dei* reproua la opinion de queli che dicono che Gog e Magog significa queli populi che darano fauor ad antichristo et in questa sentencia etiam concorda Nicolò de Lira, el qual expone questi do' nomi secondo la hebraica verità, ma de questa materia in altro luogo se ne parlerà cum mior modo quelo se doverà tignir.[23]

Il brano è molto noto. Può essere interessante osservare che fra Mauro, coerentemente con altre riflessioni metodologiche che animano il corpus delle legende, coglie l'occasione per confutare dal punto di vista logico la presenza fisica di un luogo immaginario: non a caso facendo esplicito riferimento a sant'Agostino, principale sostenitore del significato allegorico di questi luoghi in generale ma soprattutto di Gog/Magog. L'argomentazione è limpida: se ogni popolo conosce per esperienza diretta i popoli limitrofi (per definizione), allora non può esistere un popolo sconosciuto (non è ammissibile che esistano popoli sconosciuti), perché dovremmo pur sempre trovare un popolo limitrofo al corrente quantomeno dell'esistenza dei presunti irraggiungibili. Se poi si pretende che questo popolo sconosciuto o rinchiuso debba trovarsi vicino a luoghi ben noti, come ad esempio le montagne del Caucaso (*monte Caspio*), si rischia di cadere nel ridicolo. È vero che la costa settentrionale del mar Caspio, per la presenza di ostacoli fisici (le paludi) ed antropici (popoli poco accoglienti) era molto meno frequentata rispetto alla costa meridionale: al punto che in molti schemi cartografici e mappe medievali si osserva una netta incertezza sulla sua forma e su un eventuale collegamento diretto con il mare Artico. Tuttavia, la parte meridionale era percorsa da tutti i mercanti attivi sulla cosiddetta Via della Seta: non soltanto Circassi, Georgiani e Armeni, ma anche Tartari dall'estremo est e Genovesi e Veneziani dall'estremo ovest. Una soluzione a questa obiezione, positivista *ante litteram*, sarà praticata dai cartografi successivi ogni volta che sposteranno l'ubicazione di Gog/Magog sempre più verso nordest, nella parte del continente asiatico meno battuta[24] dai

23. In un altro punto della mappa fra Mauro precisa: «De qui è vulgo che questi populi rechiusi per Alexandro in questo paexe de Hung e Mongul deriva el nome suo da hi do' paexi ditti, i qual tra nui se chiama Gog e Magog, a la qual opinion io non credo».

24. Le informazioni, come le merci, viaggiavano lungo la via della Seta di mano in mano, veicolate da vettori che percorrevano avanti e indietro sempre il medesimo segmento:

mercanti occidentali o dai loro partner commerciali; per poi riposizionarne l'ubicazione nel continente a nord di Hispaniola dopo il 1492.[25]

Da un punto di vista puramente logico – e sappiamo quanto fossero ossessionati dalla logica i pensatori medievali – se si postula che questi luoghi immaginari siano terrestri ma anche irraggiungibili, ne consegue che la strada per raggiungerli dev'essere per forza molto difficile, altrimenti qualcuno vi sarebbe già arrivato. La soluzione dell'arzigogolo, quindi, è il contrario del Rasoio di Ockham «entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem»: anziché sfrondare gli elementi immaginari (non sperimentati, non noti), se ne aggiungono altri. Dove si pretende che esista un luogo irraggiungibile, vi si aggiunge una barriera insormontabile, creando una sorta di binomio da ripetere per ciascuna occasione, dall'Eden al Regno del Prete Gianni a Gog/Magog. A ben guardare la coppia meta/ostacolo[26] è presente in larga parte della letteratura di viaggio in senso lato, dal deserto prima della Terra Promessa per tacere del mar Rosso, alla tempesta che immancabilmente segna ogni navigazione verso l'America (da Leif a Verrazzano a Shakespeare, fino ad *Astérix*), ai percorsi labirintici che dovrebbero condurre fino ad un impossibile Eldorado o ad un reale, ma incredibile Macchu Pichu. Nel caso dei luoghi immaginari, naturalmente, l'ostacolo deve apparire ancora più insormontabile del consueto.

Così Idrisi osserva che «la montagna che cinge Gog e Magog è talmente erta che è impossibile salirla, e quand'anche vi si riuscisse, sarebbe impossibile toccare la cima a causa delle nevi perpetue che vi sono accumulate e delle fitte nebbie che sempre la avvolgono».[27] Come nella morfologia di ogni fiaba (il riferimento qui è al classico saggio del 1928 di Vladimir Propp[28]), il ritorno è altrettanto difficoltoso quanto l'andata: «se qualche raro viaggiatore perviene alla vetta, da cui esplorare ciò che vi si trova e ciò che v'è al di là, gli è impossibile di tornar indietro, sia a motivo delle bestie feroci, sia perché i popoli del paese ulteriore fan prigioni [=pri-

con tutto ciò che comporta in termini di malintesi e traduzioni imprecise. Pochissimi uomini – soprattutto genovesi, nonostante la fama dei veneziani Polo – percorrevano l'intero itinerario prima del Duecento (vd. Surdich, *La via della Seta*, p. 129).

25. Così ad esempio Francesco Rosselli all'inizio del Cinquecento.

26. Anche il binomio "meta/ostacolo" può trovare posto nell'elenco degli elementi morfologici formulato da V. Propp, *Morfologia della fiaba. Le radici storiche dei racconti di fate*, con una nota di C. Lévi-Strauss, Torino 2000 (ed. orig. Leningrado 1928).

27. Idrisi citato da Marinelli, *Gog e Magog*, pp. 402-404 nota 5.

28. Il tema era stato sviluppato a proposito dei viaggi in luoghi immaginari da Tardiola, *I viaggiatori del paradiso*, p. 18.

gionieri] tutti i forestieri che vogliono penetrare fra loro».[29] La sequenza delle insormontabilità riecheggia il nichilismo gnoseologico dei sofisti: il mondo non è conoscibile, se fosse conoscibile non sarebbe comprensibile, e se per assurdo fosse comprensibile comunque non potrebbe mai essere comunicabile – sottolineando, ancora una volta, che il discorso geografico è significativo solo nella misura in cui comunica una scoperta o una novità "tornando indietro" a riferire.[30] Tutto ciò deve necessariamente essere amplificato in proporzione all'importanza del luogo inaccessibile. Gli ostacoli appaiono già insormontabili per luoghi in fin dei conti banali, come una miniera d'argento o un deposito d'oro; a maggior ragione devono essere più ardui per luoghi miracolosi, come la Fonte dell'Eterna Giovinezza; dovranno essere ancora più inaccessibili per luoghi caricati di significato, come l'Eden oppure Gog/Magog. Come argomentava non senza astuzia Cosma Indicopleuste: «se c'è gente che non esita a viaggiare fino agli estremi confini della Terra alla ricerca di qualche seta con la speranza di trarre un piccolo profitto, come si potrebbe indugiare e non partire subito per il viaggio che ci porta a contemplare il Paradiso [terrestre]?»[31]

In realtà, dal punto di vista della storia della cultura materiale, i mercanti hanno sempre (al di là delle formule di rito e delle preghiere scaramantiche) preferito le mete concretamente redditizie, come dimostra la tradizione dei portolani e delle carte nautiche dove, nella maggior parte dei casi, si omette perfino di menzionare luoghi carichi di significato simbolico-religioso, come Roma e Gerusalemme.

Dato che Gog e Magog hanno un ruolo importante nella fine del mondo, ma subordinato a un evento precedente (la venuta dell'Anticristo), è logico che gli autori che ne parlano si siano industriati a spiegare che abitano in un luogo difficile da raggiungere: altrimenti non si potrebbe capire come mai la fine del mondo non sia già iniziata.

Abbiamo visto l'accenno all'interno del Corano: nel suo significato allegorico e pedagogico, si capisce che Gog e Magog simboleggiano tutti

29. *Ibidem*.

30. È proprio questo motivo che distingue l'America dei vichinghi, percepita e raccontata come un'ennesima isola (simile alle altre) incontrata nella rotta "verso nord", e l'America di Colombo, percepita e raccontata ma soprattutto compresa come una nuova terra precedentemente sconosciuta. Non aveva suscitato altrettanto interesse l'insieme dei viaggi dell'ammiraglio musulmano cinese Zheng He (1405-1433): M. Castelnovi, *Il ruolo della cartografia nell'espansione europea*, in *Riflessi d'Oriente. L'immagine della Cina nella cartografia europea*, a cura di A. Caterino, Genova 2008, pp. 15-26, p. 15.

31. L'anonimo Autore del VI secolo d.C., citato da Scafi, *Il paradiso in terra*, p. 130.

coloro che non sono abbastanza umili da ricordare di pronunziare umilmente l'*inshallah* prima della fine del loro progetto.[32]

Fin qui si è detto delle difficoltà che impediscono ai popoli rinchiusi di uscire fuori. Ma per rendere un luogo irraggiungibile, occorre anche che sia impossibile accedervi per coloro che ne stanno già all'esterno. Di conseguenza diventa necessario, da un punto di vista logico, creare una sorta di cordone sanitario, con gli *anthropofagi* delle montagne dell'Albània, e con le Amazzoni, o con altro esercito in armi che periodicamente rammenta ai popoli rinchiusi la propria soggezione alla volontà divina manifestatasi per tramite del pre-cristiano e pre-islamico Alessandro.

Così, nella *mappa mundi* di Ranulph Higden (circa 1350) troviamo Gog e Magog al di là di una massiccia catena montuosa, a sud-est di un mar Caspio che sfocia nell'Artico. Evidentemente non erano state recepite le informazioni fornite dal francescano Guglielmo da Rubruck fin dal 1255, nonostante una ragguardevole diffusione anche al di fuori del consueto circuito ecclesiastico.[33] Tra le inaccessibili montagne («Montagnie de Gog e Magog dove son serrati moltetudine») e l'Europa si trova un popolo antropofago in Albània: «In questa parte sta gente che mangia charne omana».[34] In un'altra *mappa mundi*, databile alla prima metà del secolo XI, Gog e Magog sono a ovest del mar Caspio, sempre aperto all'Artico: la *Anglo-saxon map* (detta anche *Cottonian Map*).[35] Ma anche in questo caso, i popoli rinchiusi sono circondati da una «Mons Albanorum Regio» e da una «Gryphonum Gens».[36] Tuttavia non sarebbe corretto né completo affermare che nessuno cercasse questo luogo così negativo. In alcune versioni della diffusissima *Lettera del Prete Gianni* l'anonimo autore si spinge a dichiarare che questo leggendario re-sacerdote dagli innumerevoli poteri ha la facoltà di convocare ai propri ordini anche Gog e Magog; dopo averli impiegati in battaglia, li rinchiude nuovamente nelle loro valli. Prima afferma che gli sono sottoposti ben 72 popoli, numero che richiama molte simbologie della numerologia ebraica (6x12, ossia 6x6x2, ossia 60+12), poi precisa che sedici di questi sono antropofagi e ritengono

32. Un commento in De Anna, *Là dove finisce l'Europa*, p. 34.

33. Sul testo del francescano e sulla sua diffusione vd. G. da Rubruc, *Viaggio nell'impero dei Mongoli*, Genova-Milano 2002. Un cenno in Scafi, *Il paradiso in terra*, p. 165.

34. L'immagine del mappamondo di Giovanni Leardo del 1442, oggi conservato presso la Biblioteca Comunale di Verona, è stata riprodotta tra gli altri anche da Quaini, *L'età dell'evidenza cartografica*, p. 173 e da Scafi, *Il paradiso in terra*, p. 9.

35. Si veda la riproduzione, con rielaborazione in forma di schema e commento, in Scafi, *Il paradiso in terra*, p. 115 sgg.

36. Scafi, *Il paradiso in terra*, p. 115.

«cosa santissima» cibarsi di carne umana: tra questi sedici popoli, i primi due sono Gog e Magog. Ma a parte il dettaglio sull'antropofagia, l'anonimo autore si spinge ad affermare che «quando vogliamo le conduciamo contro i nostri nemici e dopo che la Maestà nostra ha dato loro licenza di divorarli, subito non resta uomo né animale che non sia divorato all'istante. Poi, dopo che i nostri nemici sono stati distrutti, [le tribù] le riportiamo nelle loro regioni.»[37] Il che contribuisce a spiegare, almeno in parte, l'interesse dei cartografi verso l'individuazione del leggendario regno. Nella già citata *mappa mundi* di Giovanni Leardo del 1442, una grande didascalia occupa gran parte dell'Africa Orientale (grosso modo dove è l'Etiopia): «Imperio del Presto Iani. Paese del presto Iani questi due fiumi sic in suo libertade de tegnirli et de lassarli i qualli conduxe l'aqua al Chaiero e in Alesandria.»[38] Un potente alleato per il Papa e per i monarchi cristiani, ovviamente, poteva albergare solo nella tradizione occidentale. Per gli autori musulmani, questo luogo immaginario non presenta alcun motivo di interesse. Il medievista Franco Cardini, nel 1992, evidenziava che

> contrariamente a quel che troppo spesso si ripete, la leggenda non è una fuga nell'irrazionale, un surrogato di quel che logica e la scienza non riescono a riempire, un ponte irrazionale teso a congiungere arbitrariamente le sponde di universi invece conosciuti. Al contrario, la leggenda si pone come strumento di razionalizzazione […] la leggenda viene da un passato anche lontano ma si proietta nel futuro.[39]

Ciò è ancora più importante nel caso di due luoghi cui viene attribuita un importante ruolo nel passato e nel futuro, come il Paradiso terrestre e il paese di Gog e Magog.

37. G. Zaganelli, *La lettera del Prete Gianni*, Milano 2000, p. 57.

38. Così il regno del Prete Gianni risolverebbe il plurisecolare mistero delle sorgenti del Nilo, altro luogo inaccessibile eppure inevitabilmente postulabile: se esiste un fiume con due affluenti principali, devono esistere due sorgenti anche se ancora non le conosciamo.

39. La citazione è riportata e commentata da L. Lago, *L'immagine dell'Italia nei mappamondi e nella cartografia nautica medioevale*, in *Imago Italiae. La fabbrica dell'Italia nella storia della cartografia tra medioevo ed età moderna. Realtà, immagine ed immaginazione dai codici di Claudio Tolomeo all'Atlante di Giovanni Antoni Magini*, a cura di L. Lago, Trieste 2002, pp. 167-205, p. 691. Come ha evidenziato G. Mangani, *Cartografia morale. Geografia, persuasione, identità*, Modena 2006, p. 15: «la geografia antica (e per antica intendo fino a Varenio, che scrive nel XVII secolo) era una scienza della persuasione al pari della cartografia e descriveva per convincere, come già aveva chiarito Quintiliano nella *Institutio oratoria*. […] Le mappe non contrassegnavano, con i loro simboli, dei luoghi, ma dei *loci*, cioè narrazioni (informazioni, storie, curiosità, personaggi famosi, miti) connesse ai luoghi rappresentati, utilizzati come richiami mnemonici, come cassetti di una biblioteca».

La lunga durata dei luoghi biblici: Eden e il Paese di Gog e Magog

Nell'introdurre la propria opera, Scafi racconta un aneddoto gustoso: avendo chiesto a bibliotecari vaticani di fornirgli fotografie dell'Eden sulle mappe, si è sentito rispondere che non sapevano dove fosse. Si tratta solo di un innocuo *joke*. Eden in realtà – come metafora, come espressione simbolica di un bisogno – è ancora molto presente nella mente delle persone: ne danno prova gli innumerevoli impieghi commerciali, dai depliant turistici – come evidenzia molto efficacemente Scafi – alle canzoni romantiche (da *Heaven is a place on Earth* di Belinda Carlisle, 1987, fino a *Heaven on Earth* di Britney Spears, 2007) fino alle pellicole cinematografiche (potendosi riconoscere innumerevoli riferimenti a un Paradiso terreno nei film non solo per adolescenti – basti nominare *Paradise*, 1982 – nella fantascienza e nei cartoni animati).

Sorprendentemente,[40] sembra che oggi sia stata completamente disgiunta la coppia di Alfa e Omega che caratterizzava tanta parte della cartografia medievale: il Paradiso terrestre ad Est, e il Paese di Gog e Magog nelle immediate vicinanze oppure nell'estremo nord. E mi torna in mente una frase di Giuseppe Dematteis: sull'importanza dello studio della contiguità spaziale, dato che la sua assenza esiste solo nel "pensiero magico".[41] La contiguità spaziale è alla base della logica odologica, come vedremo nella seconda parte dell'intervento.

Come simboli cartografici, entrambi svolgevano un ruolo fondamentale, all'inizio e alla fine. Ma mentre il Paradiso terrestre continua ad avere molti significati ancora oggi, e a suscitare un notevole interesse, Gog e Magog sono quasi del tutto dimenticati. Lo studio di Scafi ci illumina sulla lunga resistenza dell'Eden sulle carte geografiche; e ci ricorda che, dall'Ottocento, la ricerca del Paradiso si è trasformata, almeno in parte, in indagine archeologica, come se il Paradiso fosse un manufatto edilizio

40. Forse non è da stupirsi, se si considera l'abitudine alla rimozione nella cultura *mainstream* di tutti i concetti negativi come la malattia, la morte e, ovviamente, la fine del mondo: a prescindere dal grado di secolarizzazione della società, infatti, sembra che l'uomo comune sia più disponibile a fantasticare su eventuali situazioni paradisiache piuttosto che a temere scenari apocalittici. Ma non a caso, Gog e Magog sono stati oggetto di un'ondata di riscoperta da parte di siti internet che inneggiavano all'ideologia dello scontro tra civiltà (in termini religiosi) dopo l'11 settembre: un accenno in Castelnovi, *Gog e Magog*, p. 440, nota 43.

41. G. Dematteis, *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Milano 1985, p. 124; vd. anche F. Bartaletti, *Geografia generale. Principi, nozioni e campi di ricerca*, Torino 2006, p. 124.

storico come Gerico o Nazareth.[42] Al contrario, quasi nessuno oggi cerca il Paese di Gog e Magog (anche se con alcune eccezioni, riscontrabili su internet), che pure ha avuto una notevole resistenza come appresentazione cartografica, sia pure attraverso importanti metamorfosi.[43] Ma se qualcuno cercasse Gog e Magog, certamente non sarebbe spinto da motivazioni archeologiche. Il Paradiso terrestre, infatti, è un luogo dove l'azione storica è già conclusa. È un luogo del passato. I surrogati offertici dalle pubblicità turistiche rinviano appunto a un ritorno a un'età dell'oro caratterizzata da riposo, serenità, paesaggio idilliaco, luce, calore, piacevole nudità dei corpi (soprattutto femminili): un requisito fondamentale per un Eden come si deve. Invece, il Paese di Gog e Magog è "temporaneamente" il luogo dove sono rinchiusi (secondo la volontà divina per tramite di Alessandro Magno[44]) eserciti enormi che invaderanno l'ecumene alla fine dei tempi, accorrendo agli ordini dell'Anticristo. Quindi è un luogo del futuro, dove l'azione storica deve ancora compiersi. Quale ruolo è stato attribuito a questi elementi dell'Apocalisse dagli Europei? Semplificando molto, si può dire che nei secoli di maggiore crisi la paura abbia dominato non soltanto la cartografia ma l'intera cultura europea, all'incirca fino alle Crociate; solo nei secoli successivi la sindrome dell'assedio[45] si è a poco a poco trasformata in consapevolezza dei propri mezzi fino ad esplodere (dal XV al XX secolo) nell'imperialismo coloniale che a volte ha manifestato tratti di vera e propria *hùbris*: la "tracotanza" dei tragediografi greci.

Passato, presente e futuro, quindi, non erano unicamente fasi nel tempo, ma anche luoghi nello spazio, fisicamente ubicati all'interno (benché ai

42. P.R.S. Moorey, *Un secolo di Archeologia Biblica*, Milano 1998. Nel 1799 la spedizione di Napoleone in Egitto ha aperto l'epoca dell'archeologia, con i grandi ritrovamenti di Champollion, tra cui la stele di Rosetta che, dopo Waterloo, è stata trasferita al *British Museum*. La rivoluzione francese sembrava aver decretato la fine della religione cristiana (benché Napoleone in persona fosse propenso a una posizione meno radicale nella prospettiva di adoperare gli ecclesiastici come *instrumentum regni*). L'archeologia sembrò fornire prove che il racconto biblico non era favola, ma realtà. Palestina e zone limitrofe furono letteralmente passate al setaccio da archeologi che cercavano i luoghi biblici. Con una sola rilevante eccezione: non cercavano il paese di Gog e Magog.

43. Castelnovi, *Gog e Magog*, p. 424.

44. De Anna, *Là dove finisce l'Europa*, p. 39, ha osservato a proposito che la contrapposizione tra i supplici che invocano l'aiuto di Alessandro e i prepotenti può essere letta come una metafora dello scontro tra contadini (civilizzati, costruttori urbanizzati, stanziali) e pastori (barbari, nomadi, distruttivi).

45. J. Delumeau, *La paura in Occidente, secoli XIV-XVIII: la città assediata*, Torino 1978.

margini) dell'ecumene conosciuta. Certamente questo schema è stato messo in crisi dalla scoperta dell'America e dalla constatazione che si trattava di un Mondo Nuovo. Questo eccezionale punto di svolta nelle concezioni geografiche ma anche filosofiche era molto più scioccante[46] della scoperta di una rotta di circumnavigazione della già nota Africa con la *Carrera das Indias*. Come ha scritto nel 2003 Franco Farinelli:

> il nuovo mondo non è, banalgeograficamente, soltanto la quarta parte della Terra appena scoperta, ma è tutto il mondo, anche quello anticamente conosciuto, che, subordinato all'immagine geografica, in tal modo acquista nella sua interezza un significato completamente nuovo, un'inedita esistenza e consistenza, un nuovo carattere e una nuova ragione.[47]

In altre parole: dopo la scoperta colombina,[48] non soltanto l'America, ma anche Europa, Afria e soprattutto Asia diventano per così dire nuovi, perché occorre riformulare il significato simbolico di ogni porzione di continente, in base ai nuovi ruoli che si immagina potranno essere determinati dalle nuove rotte. Infatti, tra le molte differenze tra il vecchio mondo (qui nel senso dell'ecumene sopra la sfera così com'era concepito nel medioevo) e il nuovo mondo, è possibile cogliere importanti cambiamenti proprio nei luoghi simbolici. Ancora per poco tempo si sogna di incontrare il sovrano leggendario Prete Gianni, un tempo bramato come potenziale alleato cristiano contro ogni sorta di nemico: ma la geografia del Rinascimento mostra chiaramente (sia ai cattolici sia ai protestanti) che un simile alleato prodigioso esisteva soltanto nell'orizzonte onirico, ad esempio, dei molti lettori di Mandeville. Il Paradiso

46. Il fatto che l'oceano Indiano fosse chiuso a Sud da un'ininterrotta linea di costa, avrebbe dovuto indurre alcuni a dedurre l'esistenza di un continente al di là di quelle coste. Il problema era solo le speculazioni geografiche dei cristiani: i mussulmani, dal leggendario Sinbad allo storico Ibn Battutah, viaggiavano senza alcun dubbio tra Sofala e le Maldive, ben al di sotto della linea dell'equatore, consapevoli di viaggiare su una superficie consapevolmente sferica.

47. F. Farinelli*, Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino 2003, p. 505.

48. Sempre nella prospettiva indicata alla nota 30: non tanto in nome di un qualche primato cronologico del Genovese, ma per la differente eco ottenuta grazie alla diffusione delle notizie a mezzo della stampa anche al di fuori dell'Europa, a dimostrazione della permeabilità del Mediterraneo come "luogo dello scambio": ad esempio la mappa di Piri Reis, già nel 1513 perfettamente al corrente di tutte le scoperte spagnole nelle Americhe: S. Soucek, *Islamic Charting in the Mediterranean*, in *The History of Cartography*, vol. II*, The History of Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, a cura di J.B. Harley, D. Woodward, Chicago 1992, pp. 263-292, p. 269; un commento in P. Burke, *Storia sociale della conoscenza. Da Gutenberg a Diderot*, Bologna 2002, p. 77.

terrestre perde di attrattiva: perfino il tentativo di persuasione inscenato da Colombo sembra non suscitare il minimo interesse. Il Paese di Gog e Magog, in quanto tale, scompare: ne rimane a lungo traccia in alcuni toponimi, a volte reminiscenze poliane, come «Ung» e «Mongul», presenti ancora nelle carte geografiche del Settecento.[49] Oppure è sostituito, tramite una vera e propria metamorfosi del mito, all'interno delle consuete montagne nell'estrema Asia nordorientale da non meglio qualificati «Giudei rinchiusi»:[50] una specie di ghetto di rango planetario che ripropone, sulla mappa e con una diversa scala, l'emarginazione degli ebrei[51] così come organizzata nei centri urbani medievali dall'antisemitismo[52] già tanto diffuso in Europa.

Con un qualche sforzo, è possibile rinvenire Gog e Magog nella cartografia della tarda età moderna, individuando mappe che ancora ne riportassero almeno il nome, ancora nel 1730.[53] Ma il fatto stesso che fosse

49. M. Castelnovi, *La persistenza di Gog e Magog nella cartografia medievale e moderna*, in *Dalla mappa al GIS*, Atti del Primo Seminario di Studi, Roma 5-6 marzo 2007, a cura di C. Masetti, Genova 2008, pp. 185-196, p. 187 nota 2.

50. Alcuni documenti cartografici di assoluto rilievo testimoniano la compresenza di entrambe le forme: si veda ad esempio l'arcinota stampa di Johannes Ruysch, con Gog e Magog collocati al confine con la Cina ma a una latitudine (60°-65° N) molto più elevata di quella canonica già per i geografi arabi compresa tra 40° nord (Pechino) e 60° nord; ma anche con «Iudei inclusi» tra una «Planora de Berga» e una «Bergi extrema» (con sospetta ripetizione del toponimo) che si congiungerebbe nientemeno con l'estremità occidentale della Groenlandia. Contrariamente al solito, Magog sembrerebbe collocato a sud di Gog.

51. Sul tema si vedano gli studi di A.C. Gow, *Gog and Magog on Mappaemundi and Early Printed World Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocaliptical Tradition*, in «Journal of Early Modern History», II (1998), pp. 61-88, e di S.D. Westrem, *Against Gog and Magog*, in *Text and Territory. Geographical Imagination and the European Middle Ages*, a cura di S. Tomash, S. Gilles, Philadelphia 1998, pp. 54-75; non si trascuri il ruolo di Guglielmo da Rubruck, che credette di riconoscere Gog e Magog nei popoli nomadi separati dai popoli agricoli in Persia.

52. U. Eco, *Waiting for the Millennium*, in *The Apocalyptic Year 1000: religious expectation and social change, 950-1050*, a cura di R.A. Landes, A.C. Gow, D.C. Van Meter, Oxford 2003, pp. 121-135, p. 122.

53. Stando a quanto riferisce un viaggiatore tedesco, J.G. Khol, *Viaggi nella Russia meridionale*, Firenze 1842, p. 425, ancora a metà del XIX secolo era possibile raccogliere un'eco della versione medievale di Alessandro, Gog e Magog nella tradizione orale delle campagne della Crimea:: «Allorquando in queste contrade, dissemi egli, nei dì di festa un contadino legge la Bibbia ai suoi, e giunge alle parole Gog e Magog, comincia egli tosto a raccontare la seguente istoria. Per Gog e Magog fa d'uopo intendere due popoli di giganti, i quali si sparsero a diluvio sulla terra nei tempi antichissimi, e tutto ivi posero a ruba ed a morte finché venne Alessandro Makedonsky (il Macedone), il quale giunse a soggiogarli e a rispingerli nel Caucaso, nelle cui vallate e ne' cui burroni essi si rifugiarono. Ad Alessandro

necessario uno sforzo suggerisce che nella stragrande maggioranza delle mappe Gog e Magog fossero ormai del tutto assenti. Le contaminazioni e i prestiti (anche sotto forma di furto o di spionaggio) rendevano il Mediterraneo luogo dello scambio per antonomasia.

Lo schema cartografico come inventario teorico, il testo portolanico come registro esperienziale

È piuttosto frequente trovare il Paradiso terrestre negli schemi cartografici elaborati all'interno delle scuole di teologia, *ad usum novitiorum*. Anzi, è più frequente trovare questo luogo immaginario piuttosto che moltissimi altri luoghi reali, come le grandi città della Cina già visitate e descritte da Marco Polo. In effetti sembra quasi che gli schemi siano costruiti appositamente per mettere in risalto il significato simbolico e pedagogico di alcuni luoghi: Gerusalemme al centro dell'ecumene, Eden all'est/all'inizio, le colonne d'Ercole all'ovest/alla fine, Gog e Magog il più possibile lontani o fin troppo vicini ed incombenti. Perfino la forma dello schema T-in-O sembra studiata apposta per essere riprodotta da copisti assolutamente privi di competenza grafica e cartografica: o forse, per usare una metafora nell'anno del centenario darwiniano, potrebbe essere la forma grafica che si è evoluta, è sopravvissuta e si è affermata in quanto "più adatta" alle carenze professionali ed ai limiti tecnici della riproduzione manoscritta.

Se si prescinde da alcuni rari capolavori, che proprio in quanto tali dobbiamo sospettare essere prodotti eccezionali assolutamente fuori dall'ordinario, la maggior parte di questi schemi pretende di riassumere l'intero ecumene in un cerchio di 20-40 centimetri di diametro. L'*Atlante*

Makedonsky non era riuscito il poterli snidare di colà dentro. Ma egli avea però fatto fabbricare dodici immense trombe, le quali allorquando il vento soffiavaci dentro davàn da per loro stesse un suono tremendo, che venia ripetuto da tutti li echi delle montagne caucasiche. I Gog ed i Magog che fra queste si celavano, allorquando udivan quel suono si rintanavano ancora con maggior cura, nella persuasione che esso provenisse dalle trombe guerriere nunzie della battaglia, spettanti all'esercito di Alessandro Makedonsky, e non osavano mostrarsi fuori. Ma coll' andar de' secoli alcune delle trombe caddero abbattute, ed alla fine tutte andaron distrutte. Allora Gog e Magog irrupper di bel nuovo, si sparsero sulla terra, e da capo vi misero tutto a soqquadro.» Bellissimo aneddoto, anche se forse non esente da manipolazioni dotte da parte dello scrittore a caccia di esotismo: particolarmente efficace l'innesco, così simile alla lettura ad alta voce dei testi portolanici sulle navi, quando il semplice pronunciare un toponimo attivava un *brainstorming* di memorie individuali e collettive.

Catalano con le coste mediterranee desunte dalle carte nautiche a rombi di vento ha già un diametro di un metro e venti, ed è da considerare sotto ogni aspetto un'opera anomala.

Lo schema *ad usum noviciorum* non è un oggetto esclusivamente altomedievale. Vorrei soffermarmi, nella presentazione, su un esemplare dell'ultimo quarto del XV secolo, proprio per sottolineare la coesistenza parallela di due geografie: una schematica e simbolica, ad uso degli studiosi di teologia, e una dettagliata e pratica, ad uso dei naviganti e dei *decision-maker* (mercanti o militari). Le due geografie non erano poi così distanti, se si considera il ruolo di mediazione svolto da numerosi ecclesiastici: dall'anonimo chierico autore del *Liber Rivieriarum*,[54] dal parroco di San Marco al Molo a Genova, fino a fra Mauro ed oltre.

Uno schema per novizi è stampato da Lucas Brandis nel 1475 a Lubecca. Vorrei sottolineare "stampato" e "Lubecca": le nuove tecnologie di riproduzione dell'immagine – com'è noto – inizialmente sono state utilizzate per veicolare le stesse informazioni considerate valide precedentemente, e la "rivoluzione tipografica" riguardò a lungo più la forma che i contenuti. Lubecca era la più importante città della Lega Anseatica, quell'avveniristico mercato comune allestito da grandi finanzieri, negozianti e naviganti tra il Baltico ed il mare del Nord. Eppure, proprio in una città dominata da una cultura pratica e mercantesca, i novizi sistematizzavano l'ecumene ancora su uno schema di concezione altomedievale. A proposito di questa mappa, Scafi sottolinea che le varie parti del mondo sono distribuite secondo una logica aristotelica: lo spazio come conglomerato di luoghi contigui. In effetti le singole regioni (Francia, Spagna, Fiandre) sono collocate una a fianco dell'altra, anche se non sempre rispettando le direzioni, nota Scafi. Una sorprendente *Moravia* si trova a sud di *Hispania* e *Galicia*: si tratta, a ben pensare, del regno degli al-Moravidi. E troviamo ancora più sorprendente una *Vinland*,[55] disegnata come una terra contigua alle altrettanto continentali terre di *Norwe* (Norvegia), *Gothia* (Svezia) e *Island*.

Come di consueto, la piccola Europa (già sovradimensionata nella tripartizione dell'ecumene, dato che il settore di competenza risulta metà

54. P. Gautier Dalché, *Carte marine et portulan au XII^e siècle. Le Liber de existencia rivieriarum et forma maris nostri Mediterranei, Pise, circa 1200*, Roma 1995.

55. La bibliografia su queste "isole" nell'Oceano è molto ampia: mi permetto di rimandare alle indicazioni già fornite in M. Castelnovi, *La Descriptio Insulae Aquilonis di Adamo di Brema (circa 1075): la periferia dell'ecumene dall'America al Mediterraneo*, in «Miscellanea di storia delle esplorazioni», XXXII (2007), a cura di F. Surdich, pp. 7-27.

dell'intera Asia) è sovraccaricato di coronimi: cinquanta, contro i solo venti dell'Africa (di cui molti riferiti a montagne) e i quarantacinque dell'Asia (di cui molte montagne e un «Terra diversorum monstruorum»). Il Paradiso terrestre è raffigurato come una montagna separata dal continente da acque inaccessibili. Infatti, assunto che la mappa indica regioni contigue, dovrebbe poter essere sempre possibile raggiungere una regione ancorché remota, avvicinandovisi a poco a poco. In fin dei conti, ogni lunga marcia comincia con un piccolo passo.

La saturazione della mappa

Gli schemi ad uso dei novizi, in quanto eredi degli inventarii altomedievali, sembrano almeno apparentemente mettere ordine in tutte le cose del mondo. Possono sembrare mappe "sature", quasi prive di spazi vuoti. Se – come ci ha suggerito Farinelli in diversi saggi – possiamo attribuire un significato ontologico alla cartografia, nel caso delle mappamundi medievali si può proprio affermare che si inseriscano perfettamente nell'ottica tipica del pensiero filosofico di quell'epoca. *Bestiarii, volarii, acquarii, lapidarii, florarii* sono repertorii onnicomprensivi all'interno del quale il trattatista medievale (che quasi mai si limita a una specializzazione, ma è quasi sempre un poligrafo) cerca di sistematizzare senza alcuna esclusione tutte le forme osservate o immaginate. Collocata a fianco di queste elaborazioni di taglio enciclopedico, la mappa può essere interpretata come un tentativo di distribuire ogni oggetto nello spazio e di attribuire ogni spazio a un qualche oggetto. Ma altri criteri assunti a priori contribuiscono alla saturazione della mappa: ad esempio la ricerca della simmetria e la pretesa di corrispondenza tra gli oggetti geografici e complesse simbologie morali.

Al contrario, le coeve carte nautiche sembrano contraddistinte da una sorprendente modestia dei cartografi. Nelle carte nautiche troviamo quasi solo toponimi di località costiere: come se il cartografo volesse limitare le proprie affermazioni alle sole porzioni di spazio realmente note. Rari disegni ornamentali (anche icone di città, rari fiumi, catene montane stilizzate, sovrani in trono, padiglioni mussulmani…) non hanno alcuna pretesa di fornire indicazioni itinerarie. Leggermente diversa la simbologia delle bandiere, che forse con le dovute cautele potrebbe essere assunta come indicativa dell'appartenenza politica e religiosa di determinate aree: anche se pare piuttosto che alcune bandiere siano state ricopiate tali e quali anche a distanza di decenni

(o secoli) dopo importanti cambiamenti politici: si veda soltanto il caso di Rodi, per antonomasia colorata di croce bianca in campo rosso anche dopo la conquista turca.

A ben guardare, però, le *mappamundi* sono molto meno sature di quello che sembra. I coronimi sono scritti a caratteri maiuscoli, ma spesso non hanno confini; non c'è un ordine sequenziale certo; le misure sono prive di standard; in molti centimetri quadrati della carta compaiono svolazzi, fronzoli, ornamenti che non ci dicono nulla sull'aspetto concreto di quelle regioni.

Più semplici, quasi noiosi, peripli e portolani rispondono ad esigenze eminentemente pratiche: dov'è il tal luogo? Come si potrebbe raggiungerlo?

Il formato lineare della descrizione odologica

Mentre la cartografia si compone di aree, la descrizione odologica si compone di linee sottilissime, quasi puntiformi. Uno schema cartografico procederà per grandi blocchi, corrispondenti alle aree abitate o controllate dalle singole etnie, secondo un modello di elencazione che ha antichissimi precedenti nella corografia greca: dal *Catalogo delle Navi* contenuto nell'Iliade,[56] alle enumerazioni di popoli in Scilace[57] o in Erodoto, fino a Mandeville:

> C'è la Scizia […] oltre c'è Amazonia, terra delle amazzoni, dove non c'è nessun uomo ma solo donne […] Dopo c'è Albània, che è chiamata Albània perché la popolazione qui è più bianca che altrove; poi Hircania, Bactria, Hiberia [forse nel senso di Hyperborea?], e molti altri regni.[58]

Quindi troviamo un'Albania dell'estremo e freddo nord, all'estremità settentrionale dell'Asia, che prenderebbe il nome dallo spettrale colorito pallido dei suoi abitanti (secondo Mandeville): i cultori di Harry Potter potrebbero cogliere alcuni significati simbolici nella peregrinazione di Voldemort in quella Albania dell'Asia centrale,[59] piuttosto che nelle montagne assolate intorno a Tirana.

56. E.J. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Bari 1973; vd. anche Farinelli, *Geografia.*

57. M. Castelnovi, *Peripli e portolani come testimonianze di cultura materiale: un sapere pratico nel Mediterraneo preindustriale*, in «Ligures», 2 (2005), pp. 141-150.

58. J. Mandeville, *Viaggi ovvero trattato delle cose più meravigliose e più notabili che si trovano al Mondo*, a cura di E. Barisone, Milano 1982, capitolo XVI, p. 97.

59. Questa lontana Albania dovrebbe essere identificata con l'Azerbaigian, rifiutando

Alcuni di questi toponimi sono sbagliati, o inventati, o ipercorretti, o appartengono solo alla tradizione della trascrizione libresca, da geografi da tavolino. Alcuni casi sono arcinoti: a nord viene indicata un'isola «Ultima Thule», ormai diventato un luogo comune in cartografia. Altri casi: *Argira* e *Crise*, mitiche isole da disegnare ai bordi settentrionali dell'ecumene, dove, secondo l'etimologia, dovrebbero abbondare rispettivamente argento e oro.[60] Ma siccome questi nomi della tradizione ellenistica spesso non erano più compresi dai copisti dell'Europa settentrionale (*graecum est, non legitur*), ecco che li troviamo ripetuti ancora da Ortelio nel 1570, apparentemente ignaro del significato greco del nome. Alcuni vorrebbero identificare le due mitiche isole con l'arcipelago giapponese, dove in effetti esistono alcuni giacimenti – anche se certo non tali da permettere di lastricare d'oro i tetti degli edifici, come si legge nel Milione di Polo. Abbiamo appena visto una *Moravia* nel senso almoravide, di cui abbiamo già detto.

Così si leggerà che, ad esempio, dopo il Portogallo c'è la Spagna, dopo c'è la Francia, dopo c'è il Belgio e via dicendo. Sulla mappa satura di informazioni, piena in ogni centimetro quadrato, grandi cerchi o grandi rettangoli simboleggiano – senza alcuna pretesa di accuratezza – la successione dei domini: la maggiore dimensione spesso corrisponde a un maggiore significato concettuale, attribuito magari a Delfi oppure a Gerusalemme o a Roma o alla Mecca. Grandi forme geometriche saranno contraddistinte da coronimi e da simboli, che però non indicano il punto esatto, ma l'area nel suo complesso. Non esistono lacune, perché le aree sono contigue: i luoghi più inaccessibili, come Gog/Magog, appaiono sulla mappa, benché al di là di luoghi già impercorribili per ragioni fisiche (montagne impervie, mare artico) o ricettive (in quanto abitati da Grifoni o Amazzoni). Al contrario, non esiste relazione di viaggio che non sia lacunosa. La lacunosità potrebbe quasi essere considerata un elemento ineludibile della relazione di viaggio. Distrazione, segretezza, persino deliberata volontà di mentire concorrono nel rendere spesso lacunose perfino le relazioni più accurate. Dal punto di vista esperienziale, il viaggio avviene lungo una sottilissima linea, che non permette di sperimentare tutte le innumerevoli alternative di percorso, né di

come *lectio facilior* l'equazione Albani=Alani, secondo Aldo Ferrari, *La salvezza viene da Occidente. Il messianismo apocalittico nella cultura armena*, nel suo *L'Ararat e la gru. Studi sulla storia e la cultura degli armeni*, Milano 2003, pp. 47-66, p. 59.

60. M. Castelnovi, *La geografia nell'antichità: la Cina come parte dell'ecumene*, in M. Quaini, M. Castelnovi, *Visioni del Celeste Impero. L'immagine della Cina nella cartografia occidentale*, Genova 2007, pp. 33-43, p. 39.

conoscere l'intera area nello stesso modo con cui si conosce l'itinerario.[61] Per completare l'esempio precedente, non ci si potrà riferire a Portogallo, Spagna, Francia e Belgio, ma a luoghi reali e puntiformi: da Porto raggiungerai Santiago de Compostela, poi Bilbao, Bordeaux; invece da Lisbona Madrid, Tolosa, Parigi; da Cabo de São Vicente Siviglia, poi Barcellona, Hyères, Genova. Tre viaggi filiformi, completamente diversi sotto qualsiasi punto di vista: e in mezzo, tra gli itinerari dallo spessore di un punto, enormi lacune bianche in corrispondenza di tutto lo spazio non-percorso. Così, mentre la mappa medievale è "satura", piena, il racconto del viaggio restituisce un percorso filiforme, puntiforme.

La forma più semplice, più diffusa e più nitida di descrizione odologica è rappresentata dal periplo, dall'itinerario, dal portolano. In un certo senso, potremmo definire queste forme di descrizione una sorta di relazione di viaggio ridotta ai suoi minimi termini. Il concetto di spazio odologico è stato introdotto in Italia dal grecista Pietro Janni[62] nel 1984, ma può essere utilmente applicato anche ai portolani di età medievale e moderna.

I peripli antichi (fenici e greci) procedono per segmenti lineari: da un luogo ad un altro, indicando la distanza (e qui occorrerebbe aprire una lunga parentesi sulla mancanza di standardizzazione delle unità di misura in età preindustriale). L'innovazione più appariscente nei portolani medievali è la presenza della direzione desunta dalla bussola. Ma l'innovazione di maggiore sostanza è la presenza dei peleggi.[63] Il peleggio, ossia la traversata in

61. Per questo, osserva Farinelli, *Geografia*, p. 16, un viaggiatore medievale come Marco Polo può scrivere – consapevole di essere compreso – che «Carcam è una provincia che dura cinque giornate», dove dovremmo leggere più correttamente: Carcam è una provincia che io ho percorso lungo un itinerario che in quella stagione, con quelle condizioni climatiche, in quel periodo di pace/guerra, con quel carico di merci e con quel lasciapassare imperiale ho potuto percorrere in cinque giornate: sottolineando che ciascun dato potrebbe variare modificando in maniera significativa il risultato finale. La misura in chilometri (per tacere del problema della standardizzazione internazionale delle unità metriche) non aveva alcun senso in quell'epoca: soprattutto per le rotte nautiche, vincolate completamente alle condizioni del mare e soprattutto dei venti.

62. P. Janni, *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico*, Roma 1984.

63. Il termine è noto ai linguisti per i versi di Dante, *Par*. XXIII: «non è pileggio da picciola barca…»; per un commento rimando a M. Castelnovi, *Il portolano. Una fonte storica medievale trascurata*, in *Rotte e porti del Mediterraneo dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente,* Atti del IV Seminario ANSER, a cura di L. De Maria e R. Turchetti, Soveria Mannelli 2004, pp. 343-361, p. 351.

mare aperto, permette al portolonografo di interrompere la serie dei segmenti per fornire una serie di rotte che si dipartono da un unico punto:

> PELEIO DE CAPO CORSO.
> De capo Corso a la Mela de lo Servo CXX millara enter maestro e tramontana.
> De capo Corso a Saona CXXX millara enter maestro e tramontana.
> De capo Corso a Genova CXXX millara per tramontana ver lo maestro quarta.
> De capo Corso a Siestro CXXV millara per tramontana.
> De capo Corso a porto Venaro LXXXX millara per tramontana ver lo greco quarta.
> De capo Corso a porto Pizano LXXX millara per greco. En quella via è una isola che ha nome Gorgona, lontano de lo dicto porto XXX millara per garbino.
> De lo dicto capo Corso a lo porto de Ferraira, che è en l'isola c'ha nome Elba, LX millara per levante ver lo silocco quarta. En quella via è un'isola che ha nome Caprara, et è lontano a lo dicto porto Pizano XXX millara.
> De Corsega a la capo de Sancto Andrea en Helba L millara enter levante e silocco.
> De lo dicto capo Corso all'isola de Monte Christo LXXX millara per lo silocco ver lo levante poco. En quella via so III secche, che se clama Formigue, che so propo de Monte Cristo X millara.[64]

Da un unico punto si apre un ventaglio di opportunità che coprono un arco da nord-nordovest (verso Capo Mele vicino ad Albenga) a est-sudest (verso Monte Cristo). La sintesi delle direzioni e delle distanze (trascurando la ben nota assenza di precisione tipica dell'età preindustriale) offre al lettore la possibilità di immaginare, ma anche di disegnare uno spazio non più lineare ma già areale, cartografico. I peripli antichi, invece, si limitavano ad accennare alla presenza delle isole solo nel punto più vicino alla terraferma: l'Elba al di là delle coste livornesi, la Corsica oltre l'Elba, la Sardegna oltre la Corsica, come se non fosse nemmeno concepibile una rotta diretta da Genova alla Corsica, o dalle Baleari alla Sardegna. La ragnatela delle rotte in mare aperto permette di immaginare percorsi diversi da quelli già effettuati; consente di mettere in relazione città che, forse, non erano mai state collegate. In un notissimo verso, Dante associa Marsiglia e Bugia per la loro posizione simmetrica, come se stesse consultando una mappa bidimensionale.

64. Cito dalla trascrizione di B.R. Motzo, *Il Compasso da Navigare, Opera italiana della metà del secolo XIII*, Cagliari 1947, pp. 103-104.

Nelle relazioni di viaggio, lo stile più semplice è riferire i singoli segmenti percorsi. Sotto questo punto di vista, la maggior parte dei viaggiatori ripropone lo stile dei peripli antichi, senza nemmeno indicare le direzioni rispetto alla bussola. Ma anche se alcuni precisano (con maggiore o minore costanza) la direzione rispetto al polo magnetico, quasi nessuno si spinge a riferire percorsi alternativi, scorciatoie, raccordi, bretelle, circonvallazioni.

Di conseguenza, il lettore non può ricavare una mappa bidimensionale, ma solo una filiforme linea fatta di segmenti, con sporadiche allusioni a eventi collaterali.

Pochissimi sono gli autori che affermano di aver visitato personalmente un luogo immaginario o metaforico: nella maggior parte dei casi si limitano a riferire di aver sentito-dire o di aver intervistato qualche presunto testimone oculare, o ancora di aver visto oggetti (ossa, teschi, manufatti) di garantita provenienza… Di solito la reazione del pubblico consisteva nel relegare l'autore nel novero dei viaggiatori bugiardi e inaffidabili che già erano lo spauracchio di Tolomeo nel II secolo d.C. Quando, nel 1498, Colombo afferma di aver trovato il Paradiso terrestre alle foci dell'Orinoco (come osserva Scafi: «il brano più celebre, citato praticamente da ogni storico che si sia cimentato sull'argomento del Paradiso»[65]) dopo aver già fatto alcuni errori macroscopici come pretendere che i Caraibi semidisabitati potessero essere il Catay, o obbligare l'equipaggio a giurare che Cuba era una penisola, si espone a smentite salaci da parte dei contemporanei: gli storici vi troveranno l'argomento principale per liquidare il suo pensiero cartografico come «una geografia delirante»[66] (per usare un'espressione di Ilaria Caraci). Più prudente, Vespucci userà in alcune occasioni formule meno impegnative: «pensavamo essere nel Paradiso terrestre», oppure «infra me pensavo esser presso il Paradiso terrestre» quindi dentro il Paradiso terrestre, o vicino ad esso.[67] Mandeville si lascia andare a tante e tali fantasie, da rendere

65. Scafi, *Il paradiso in terra,* p. 207. Colombo testimonia anche che delusione sia incontrare i mostri a lungo sognati: come quando crede di riconoscere le famose sirene nel lamantino. Allo stesso modo già Plinio il Vecchio nell'undicesimo volume della sua *Naturalis Historia* (un'edizione: *Storia Naturale,* vol. II *Antropologia e zoologia* [libri VII-XI], Torino 1983) aveva manifestato la propria delusione nel dover identificare il mitico unicorno nell'ottuso e rissoso rinoceronte.

66. *Scopritori e viaggiatori del Cinquecento e del Seicento*, Tomo I, *Il Cinquecento*, a cura di I. Luzzana Caraci, Milano-Napoli 1991, p. 149.

67. Così Vespucci nella lettera a Lorenzo de Medici del 1500 e di nuovo nel 1502: nell'edizione curata da Ilaria Luzzana Caraci, *Scopritori e viaggiatori,* p. 222 sgg.

perfino difficile annoverarle: la cosa buffa è che incomincia col dire «del Paradiso non posso parlare dettagliatamente, perché non ci sono stato: è troppo lontano»[68] (in effetti lo colloca agli antipodi di Gerusalemme). Verrazzano dichiara di aver visto un istmo largo non più di un miglio, tra Atlantico e Pacifico, all'altezza della Carolina. Più prudentemente, Marco Polo riferisce di cose raccontate, non viste. Nella maggior parte dei casi, il viaggiatore/mentitore tende ad accennare a questi luoghi impossibili in maniera estremamente rapida. Verrazzano liquida rapidamente in poche parole il suo presunto Istmo[69] – la falsa notizia che avrebbe trasformato il suo viaggio da fallimento in successo; Colombo accenna al paradiso vicino all'Orinoco in poche righe. Allo stesso modo, Marco Polo accenna rapidamente alle cose più inverosimili, mentre si dilunga a raccontare dettagli insignificanti a proposito di altre regioni. Ma da un punto di vista odologico, è possibile ricostruire il percorso mentale dell'ordine seguito dal cartografo.

Una conclusione

Riassumendo. Il Paradiso terrestre, al pari di molti altri luoghi simbolici, è rappresentato molto spesso negli schemi cartografici, con immagini che ne enfatizzano l'importanza, apposite didascalie, spesso ingrandito (come carattere e come immagine) rispetto agli altri luoghi. Al contrario, è spesso assente dalle descrizioni di tipo odologico, che rifersiscono solo della sottile filiforme linea percorsa, la sola di cui si abbia avuto una concreta esperienza.

È molto più semplice saturare lo spazio vuoto della mappa con regioni immaginarie, popoli mostruosi, icone desunte da favole e leggende. Invece è molto più impegnativo raccontare tappa dopo tappa il percorso che è stato davvero percorso. Raccontare il percorso percorso è un'autobiografia esperienziale, mentre disegnare lo spazio immaginato (o ricavato da una tradizione cartografica) è un atto di fantasia creativa.

68. Mandeville, *Viaggio ovvero trattato,* capitolo XXXIII, p. 200.

69. M. Castelnovi, *La Lettera di Verrazzano (1524) come antitesi alle prime relazioni sul Nuevo Mundo*, in «Bollettino della Società Geografica Italiana», XII, 9 (2004), pp. 911-950.

Luciano Lago

La questione geografica del Paradiso terrestre. Congetture ed esperienze per una mutazione epistemologica della composizione del Mondo

I modelli del Mondo attraverso la storia della Geografia e della cartografia. Un viaggio tra arte e scienza, immaginazione e realtà, attraverso il tempo e lo spazio. Dentro ogni carta o atlante o *mappa mundi* c'è sempre l'uomo ed il significato che egli intende dare alla rappresentazione del nostro Mondo o di una sua parte: dalle origini pratiche o simboliche e mitologiche, all'evocazione del soprannaturale e del Paradiso, dai rilevamenti della Terra espressi dalla sua capacità tecnica alla manifestazione della sua cultura e del suo potere. Una storia della cartografia che va di pari passo con la leggenda in essa contenuta e il progresso delle conoscenze concrete.

La storia della Geografia e con essa quella della cartografia è piena di leggende. Rispetto a ciò che troppo spesso si ripete, la leggenda non è una fuga nell'irrazionale, un surrogato di quel che la logica e la scienza non riescono a riempire, ma piuttosto un ponte irrazionale teso a congiungere arbitrariamente le sponde di Universi invece conosciuti. Al contrario, la leggenda si pone come strumento di razionalizzazione e d'inquadramento di conoscenze consolidate e al tempo stesso come strumento di indagine, non tanto come possibile-verosimile quanto come segno problematico. E sovente tale segno rappresenta una conoscenza un tempo raggiunta e poi sfiorata, quindi perduta. La leggenda viene dal passato anche lontano, ma si proietta nel futuro. Per questo, non sembra inutile quindi riportarci, rispetto alla conquistata ricchezza dell'oggi, indietro nel tempo, alle concezioni proprie di epoche in cui la separazione tra i diversi rami del sapere non era ancora avvenuta. Epoche dalle quali ci siamo allontanati progressivamente, e che solo uno sforzo attento e consapevole, condotto attraverso i canoni dell'indagine scientifica, può restituirci almeno parzialmente.

La scienza si trova oggi davanti a domande antiche in uno scenario nuovo, enormemente più ampio e formalizzato che nel passato. I nuovi risultati, frutto del continuo superamento di vecchie barriere, e le nuove concezioni, nei campi della fisica relativistica e quantitativa e della termodinamica, nella ricerca di una visione unificatrice delle forze che hanno creato e che reggono l'Universo, alla scoperta delle simmetrie nascoste negli oggetti del Mondo, finiscono con l'invadere campi che sembravano riservati alle «scienze dello spirito». Una serie di interrogativi escono così dall'ambito della speculazione filosofica e teologica per assumere dignità di ipotesi scientifiche. Il quadro che si va profilando lascia intuire un nuovo salto di qualità «tale da improntare di sé tutta un'epoca». Dimensioni che sembravano poter regnare soltanto nell'esperienza *mistica* divengono grandezze misurabili quantitativamente. Le visioni razionali, laiche dell'Universo, e le interpretazioni di quest'ultimo alla luce delle Sacre Scritture, da alternativa di un tempo, sono ormai divenute parte di un intreccio complesso.

Lo studio dei presupposti teorici contenuti nei Sacri Testi e dei criteri pratici adottati nelle diverse rappresentazioni geografiche empiricamente elaborate (specie in epoca prescientifica) ci può restituire infatti il più vasto mondo delle arti, delle lettere, delle scienze, in cui i nostri predecessori si trovarono immersi, e quindi ci schiude la comprensione delle loro diverse concezioni dell'Universo e del posto in esso riservato all'uomo sulla Terra. Durante l'Antichità classica e tutto il Medioevo, ingegni acuti si impegnarono a figurare empiricamente la nostra Terra, elaborando soluzioni sottili nella realizzazione di due sintesi, ricavate in parte dalla cultura antica, in parte dalla Bibbia. Occultandone le contraddizioni riuscirono a conciliare l'idea greca della Terra rotonda con il mito biblico della Terra piatta: sferica soltanto nell'elaborazione astronomica, piatta quando si trattava dell'Ecumene.

Tra il 1480 e il 1520 l'esperienza fornita dalle navigazioni nell'Atlantico oltre l'Equatore manda in frantumi l'immagine rassicurante a cui si era abituati. Si delineano i primi contorni di un Nuovo Mondo, destinato a sostituire, gigantesco ma definito, l'illimitata e minacciosa Terra sconosciuta che occupava, secondo la lunga ed affermata tradizione tolemaica, i confini estremi di una Terra sferica soltanto di nome. Gli intellettuali, sparsi per l'Europa, sconcertati dal crollo degli schemi abituali, si scontrarono ancor più con teorie e dati contraddittori. Si ricercò allora una verità

meno inquietante. Si affrontarono problemi per la cui soluzione mancavano, in realtà, ancora numerosi elementi. Dai più ovvii, – ma non i più semplici da risolvere – come quelli della forma e della misura della Terra; al problema, improponibile dal punto di vista teologico ma non per questo eludibile, della poligenesi o della monogenesi dell'Umanità; al problema della salvezza dei popoli che non hanno ancora ricevuto la rivelazione, e dei loro rapporti con la Cristianità; alle singole questioni, naturalistiche e fisiche, che si presentavano per la prima volta ad occhi europei, spesso in totale contrasto con le loro aspettative, come le piogge equatoriali, il lungo giorno artico o le iridi lunari. Singole questioni, naturalistiche e fisiche, che aprirono la via a problemi generali, che imposero la necessità di capire, di dare una logica ai fenomeni, di costruire un quadro concettuale adatto ai tempi nuovi.

Questo insieme di immagini fonda un luogo mentale la cui collocazione non è fissa sulla carta del Mondo anzi si sposta, seguendo le strade solcate dai viaggiatori. Le Terre che sono un vuoto dell'esperienza appaiono, infatti, all'Occidente europeo, ricolme di popoli, luoghi ed oggetti che dall'Asia, in cui prima vengono collocati, si spostano in Africa per essere infine trasferiti nel Nuovo Mondo. Così, mentre i viaggiatori europei cercano le spezie, l'oro, le pietre e i tessuti preziosi, essi cercano e trovano anche le Amazzoni, gli antropofagi e gli ibridi umani, il Paradiso terrestre e la fonte che rende immortali. Disseminate sulle Terre ancora inesplorate queste immagini segnano gli itinerari e danno forma all'osservazione. Esse rappresentano un faro, una guida, a volte una mèta e vivono nella lunga durata, perché l'esperienza che è al cuore della scienza moderna nascerà dal confronto tra ciò che si osserva e ciò che si legge, e che dunque si sa.

L'ipotesi della sfericità della Terra, acquisita dalla scienza classica, fu verificata per la prima volta soltanto nel 1522, quando la *Victoria*, l'unica superstite delle navi della spedizione di Magellano, ebbe fatto ritorno a Siviglia, dopo aver circumnavigato il globo terrestre da occidente verso oriente; ma nemmeno l'impresa della *Victoria* poteva smentire l'ipotesi offerta da Cristoforo Colombo, secondo il quale la Terra era circumnavigabile ma a forma di pera, con la protuberanza collocata nella zona corrispondente all'odierno Venezuela. La stessa convinzione che la Terra fosse sferica non garantiva poi che l'uomo potesse percorrerla, o abitarla tutta: ragionando in termini non aristotelici, anche coloro che credevano nella sfera terrestre tendevano a considerarla alla stregua di una superficie piana, con dei confini occidentali e orientali, con un alto e un basso, da cui si po-

tesse "cadere", sulla quale si potesse (o meglio, non si potesse) camminare a testa in giù. E, rappresentata in piano, la Terra delle *mappae mundi* o delle carte medioevali si accordava bene sia con l'esperienza immediata, circoscritta ad un Mondo di ampiezza limitata, col piano orizzontale sul quale l'uomo ha la sensazione di posare i piedi, sia con quella tradizione religiosa che, discendendo dalla Bibbia, faceva ammettere nuovamente, come nelle concezioni pre-greche e greche del primo periodo, che la Terra avesse la forma di un disco, sospeso fra le acque sostenute dalla volta emisferica del cielo e quelle sotterranee.

Entriamo perciò nel vivo della questione, prendendo le mosse dalle concezioni bibliche, per seguire a quelle dell'Antichità greca, non soltanto perché il termine *Geografia*, ovvero descrizione della Terra, di origine greca, sta già a dimostrare che in suolo ellenico per la prima volta lo scibile riguardante la Terra è stato composto in un sistema scientifico, ma soprattutto perché dall'età greca in poi possiamo seguire ininterrottamente fino ai nostri giorni la sua evoluzione per successivi incrementi e per ramificazioni da un tronco originario. In fatto di idee geografiche, mitiche e positive, quanto i primi pensatori greci possano aver appreso dalle popolazioni preelleniche, quanto dalle vicine civiltà dell'Asia Anteriore e dell'Egitto, quanto ancora sia stata loro creazione o conquista, non è facile stabilire mancando talora l'aiuto di documenti scritti. Certamente, le più antiche cognizioni acquisite concernevano l'andamento stagionale e l'orientamento e il primo interesse si ebbe per le teorie cosmogoniche, il cui determinismo si avvantaggiava delle scarse conoscenze concrete per dar larga parte al mito. I più antichi presupposti si basavano sulla *emisfericità del Cielo* e sull'*andamento dell'Oceano che circonda tutte le Terre emerse*, concetti già acquisiti dalla scienza *babilonese* e forse da questi passati all'ambiente greco.

È noto quanto incisiva e pregnante sia stata l'influenza esercitata dalla Bibbia sulla civiltà europea del Medioevo in tutto il suo contesto religioso-etico-scientifico e, nella fattispecie, anche sulla concezione delle grandi architetture cosmografiche. Così, il «Libro dei Libri» resterà durante tutta l'Età di mezzo alla base di qualsiasi intuizione o costruzione, trasmettendo al pensiero scientifico occidentale un'eredità quanto mai preziosa di tradizioni, di credenze mistico-religiose, di concetti puntuali o errati, frutto non tanto della cultura cananea, quanto piuttosto già patrimonio antico e fecondo delle precedenti civiltà mesopotamiche. Volendo ora enucleare da

questi sacri testi i diversi contenuti relativi al tema che qui ci vede impegnati, per meglio comprenderli appieno, ci pare opportuno pertanto risalire un momento a questi antecedenti.

Secondo un antico mito sumerico, dal mare primitivo, fonte di ogni cosa esistente, costituito da acque dolci e salate, impersonato poi dalla dea *Manu*, trassero origine il dio del cielo *Anu* e la dea della Terra *Ki*. Dal loro connubio nacque *Enlil*, dio dell'aria che si pensava risiedesse sulla Terra: perciò dall'unione di questi si fece iniziare la vita animale e vegetale. *Enkidu*, un poco chiaro dio mitico, creò invece l'uomo, costruendolo dal limo lasciato dal mare primitivo.

L'Universo, che così si è formato, viene immaginato essenzialmente composto di due parti, un Mondo superiore (*ansˇar*) e un Mondo inferiore (*kisar*).[1] Contornato da un Oceano celeste ha nel complesso una forma sferoidale. Il Mondo superiore comprende quello del cielo ed è ripartito in tre cerchie, sedi delle diverse divinità. La volta celeste visibile, con le stelle e gli astri, ne costituisce la parte più bassa. Anche il Mondo inferiore è tripartito. Comprende un piano superiore, corrispondente alla superficie terrestre, debolmente rilevato e incavato, e delimitato ai margini da un anello rialzato, che rappresenta l'orizzonte, con le porte per permettere la levata e il tramonto del sole, e più addentro dall'Oceano che circonda tutta la Terra.

Questa poi è a forma di torre conica a sette piani, secondo una immagine che si ritrova comune presso molte delle più antiche civiltà (vedi, per esempio, l'immagine del Monte Meru nella concezione indiana, ma si pensi anche alle più tarde immagini pittoriche della Torre di Babele). Essa è forse da collegare con la diversa ampiezza dell'orizzonte visivo, che si ottiene portandosi in alto, ma certamente, dal momento che si pensava che il dio dell'aria risiedesse sulla Terra, meglio poteva rappresentare l'unione della Terra stessa con il cielo. Sotto la Terra, in profondità, si trova un'altra grande massa acquea, l'Oceano interno (*apsû*). Al di sotto ancora sono le altre due parti del Mondo inferiore, divise nel regno del dio *Ea* e delle divinità del Mondo degli Inferi.

1. F. Capello, *Viaggi e conoscenze geografiche nell'Antichità*. Parte I, *I popoli mesopotamici*, Torino 1969, p. 132 (particolarmente le pp. 32-47). Cfr. anche: P. Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, Strassburg 1890, pp. 243-253; M.A. Beck, *Atlas of Mesopotamia. A survey of the history and civilization of Mesopotamia from the Stone Age to the fall of Babylon*, trad. D.R. Welsh, London-Edinburgh 1962, p. 164.

Nella cosmografia ebraica, quale risulta dal fondamento religioso e speculativo della Sacra Scrittura, ben poco vi è di nuovo rispetto a questi sistemi elaborati dalla cultura mesopotamica e vi ritroviamo tutte le ingenuità e le implicazioni mistico-religiose che essi comportavano. In nessuna parte della Bibbia troviamo descritto il disegno del Mondo, quale l'immaginava e lo conosceva il popolo di Dio. Tuttavia, riunendo i diversi elementi sparsi nei Libri Sacri, possiamo ricostruire un quadro generale, rispondente al concetto che si aveva della figurazione dell'Universo. Tale rimase fino al tempo dei Greci, e si riflette ancora negli scritti neo-testamentari. Così, anche presso gli Ebrei, la forma e la generale disposizione del Mondo rispondeva alla cosmografia delle apparenze.[2] La Terra è di forma press'a poco piana, discoidale, immaginata prima dell'esilio poco estesa attorno alla Palestina[3] e circondata dall'acqua che la sostiene e si estende fino dove sorgono i *colli* o *monti eterni* che reggono il cielo, costituito da una grande volta solida di cristallo lucente (*ragia*, che la *Vulgata* tradurrà in *firmamentum*), nella cui concavità stanno infisse le stelle.

Il cielo – in ebraico *schamajin*, cioè le cose elevate – comprende tutta la parte superiore del Mondo: esso è il regno della luce e delle meteore, e nella sua parte più sublime si muovono il sole e la luna, che si avvicendano nella loro corsa diurna e notturna, uscendo dalle rispettive dimore incavate nelle montagne eterne, e gli altri astri allora conosciuti (Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno). Al di sopra di esso è la sede di Jahve, che occupa tutta la parte superiore dell'edificio cosmico. Sotto la superficie della Terra

2. Siamo debitori per le informazioni raccolte qui ed in seguito su questi argomenti allo scritto di Antonio Stoppani, ma soprattutto allo studio fondamentale sull'Astronomia ebraica di Giovanni Schiaparelli. Cfr.: A. Stoppani, *Sulla cosmogonia mosaica. Preliminari di un Exemeron. Il concetto biblico delle acque nella storia della meteorologia. Gli imperativi della Genesi*, Milano 1892; G. Schiaparelli, *l'Astronomia nell'Antico Testamento*, Milano 1903, ristampato con parecchie modifiche in tedesco a Giessen nel 1904, e, con nuove correzioni ed aggiunte, in inglese, a Oxford nel 1905. Il testo italiano, accresciuto e corretto dall'A., su cui venne condotta la versione inglese è stato poi pubblicato in: G. Schiaparelli, *Scritti sulla storia dell'Astronomia Antica*, Tomo I, Bologna 1925, pp. 147-300. Noi ci siamo serviti di quest'ultima edizione. Agli studi succitati si rimanda anche per l'interpretazione dei diversi passi biblici.

3. Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, trad. A.F. Rainey, London 1967, II ed. 1968, p. 409. Per le informazioni geografiche sulle conoscenze più tarde degli Ebrei, ma sempre a base biblica, si veda: A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, Paris 1868, in ristampa fotomeccanica Amsterdam 1965, p. 468. Cfr. ancora tra i tanti: P.P. Lemaire, P.D. Baldi, *Atlante biblico. Storia e geografia della Bibbia*, Torino 1964.

si estende invece il regno delle tenebre: le parti più basse e più profonde dell'Universo, sia delle Terre che del mare, oscure ed ignote, sono indicate con il nome di *tehom*, interpretato, più tardi, dai traduttori greci e latini della Bibbia con la parola *abisso*. Questo, che è la sede dei trapassati (il limbo dove andavano i buoni, l'inferno dove andavano gli uccisori e gli incirconcisi), si estende in profondità fino alle parti infime del Mondo e quindi non è infinito, come non sono infiniti il cielo e la Terra e il mare. La sua profondità è del medesimo ordine di grandezza immensa dell'altezza del cielo e della larghezza della Terra e non può essere misurata dagli uomini.

Ma esso è anche collegato all'idea dell'acqua primigenia, che è salata e infeconda. Dio «ha accumulato in una sola massa le acque del mare, ed ha posto gli abissi nei serbatoi», dove l'abisso figura unito logicamente alla presenza di masse acquee. Da queste traggono poi alimento le *fonti del mare* o le *fonti del grande abisso*, ospitate in grandiose cavità sotterranee, da cui eruppero le acque del diluvio.[4] Vi derivano anche le fonti o le sorgenti dei fiumi. La T*erra promessa* è nel Deuteronomio una «Terra buona, terra di laghi, di rivi e di fontane, dove sgorgano dall'abisso i fiumi nei piani e sui monti»; il Reale Salmista, ricordando con terrore gli effetti del terremoto, afferma che «si mostrarono scoperte le fonti dell'acqua, e si scoprirono le fondamenta della Terra»; nei Proverbi si trova scritto che è la «Sapienza di Dio quella che fece scaturire le acque dagli abissi» e si fa menzione di questi come di generatori di altre fonti.[5]

Immaginavano dunque gli Ebrei – come ha già interpretato lo Schiaparelli –

> una immensa massa d'acque sotterranee, le quali insieme con quelle dei mari e dei laghi costituivano il sistema delle *acque inferiori*…Queste acque sotterranee dall'una parte per mezzo di meati e di caverne sorgevano alla superficie asciutta della terra, producendo le fonti ed i fiumi; dall'altra penetravano nelle bassure dei mari e dei laghi, mantenendone il livello per mezzo di aperture e di canali esistenti nel fondo; così intendiamo le espressioni *fonti del mare* e *fonti del grande abisso*.[6]

4. *Ps*. XXXIII, 7 (Schiaparelli, *Scritti sulla storia dell'Astronomia Antica*, p. 175); *Job*. XXXVIII, 16; *Gen*. VII, 1 e VIII, 2.

5. *Deut*. VIII, 7; Salmo XVII, 18, 16-17; Prov. III, 20 e VIII, 24

6. . Schiaparelli, *Scritti sulla storia dell'Astronomia Antica*, p. 176. Lo Stoppani prende spunto dalla proposizione dell'Ecclesiaste per affermare che Salomone (che egli crede l'autore di questo libro) aveva intuito il processo della «circolazione delle acque tra l'atmosfera ed il mare». Secondo la sua interpretazione, «le acque, riversate dai fiumi nel mare,

Una siffatta disposizione, che faceva una sola massa delle acque superficiali e delle acque sotterranee, permetteva agli Ebrei di spiegare anche come il mare non inondi per il continuo affluire dei fiumi, e come le fonti siano perenni. Si ammetteva infatti una continua circolazione delle acque e dalle fonti al mare e dal mare alle fonti, come si trova affermato in una proposizione dell'Ecclesiaste (o *Qoheleth*). «Tutti i fiumi entrano nel mare, e il mare non rigurgita: i fiumi ritornano al luogo donde sono usciti, per rifluire di nuovo»,[7] una proposizione che sarà poi nell'Età di mezzo per assai lungo tempo alla base di interminabili discussioni. Si doveva poi all'onnipotenza di Dio, che «chiama le acque dal mare e le diffonde sopra la superficie della Terra»,[8] la causa efficiente della risalita delle acque sotterranee sino alla superficie.

Dal momento che il cielo veniva considerato come una solida volta edificata a guisa di tetto sopra la Terra era naturale che in essa si ricercassero le ragioni dei fenomeni che visibilmente ne dipendevano. Tra questi le precipitazioni. Se queste vengono giù dal cielo, nel cielo devono esistere. Ma non di certo sotto la volta, perché si vedono solo quando cadono sulla terra. Dunque al di sopra di essa, dove vengono allora ammessi dei grandi serbatoi (*olsaroth*, θησαυροί, *thesauri*), che tengono sospese in alto le acque superiori formate di acque dolci, che devono alimentare le piogge, la neve, la grandine, ben separate dalle acque inferiori dei Continenti, dei mari e degli abissi.

Per mezzo di cateratte o saracinesche (*arubboth*, καταράκτης o καταρράκτης, *cataracta* o *catarrhacta*), come si trova ripetuto nella *Genesi*, nei *Libri dei Re*, nei *Salmi*, nei *Profeti*, Dio provvede a che le acque di questo mare celeste si riversino sulla Terra a tempo opportuno, riservandosi di adoperare l'abbondanza delle piogge o la siccità come premio o come castigo. «Irruppero le fonti del grande abisso e si aprirono le cateratte del cielo», dice la *Genesi*, quando le acque del diluvio inondarono la Terra e,

ritornano evaporando nelle altre regioni del cielo, dove si condensano in nubi, e piovono in seguito, mantenendo perenne il corso dei fiumi che sempre riconducono al mare» (cfr. Stoppani, *Sulla cosmogonia mosaica*, p. 313). Noi riteniamo invece, con lo Schiaparelli, che il passo biblico accenni *semplicemente* al fatto che se il mare non cresce per l'apporto fluviale, l'acqua dei fiumi dal mare deve ritornare alle sorgenti; e che comunque esso non riporti alcuna indicazione sullo svolgimento del percorso di ritorno per via atmosferica o sotterranea.

7. *Amos* V, 8.

8. *Job*. XXXVIII, 22-23.

quando questo disastroso evento deve cessare, le bocche degli abissi come le cateratte del cielo sono *chiuse*.[9] E Davide, per esempio, si lamenta per le sue sventure che l'affogano come in una tempesta nelle acque che precipitano con impeto dai monti, quando Dio apre le cateratte del cielo; o Isaia, quando si riferisce ai flagelli che colpiranno il Mondo alla fine dei tempi, predice che le Terre saranno scosse dalle fondamenta e «dischiuse dall'alto le cateratte». È la mano di Dio che mantiene pieni questi serbatoi, mentre l'acqua caduta «non ritorna più in alto, ma si converte in semi ed in frutti», per uso degli animali e degli uomini.[10]

Nella cosmografia mitica dei Greci (epoca omerica e post-omerica) troviamo parecchi elementi identici. La Terra è un disco, al cui margine si appoggia la volta solida (di bronzo) del cielo. Nella concavità di esso stanno infisse le stelle e sotto di esse si muovono il Sole e la Luna e altri cinque più piccoli astri (Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno), cioè gli astri ai quali è rimasta la denominazione di "erranti". In mezzo a questo disco sta l'Ellade e in mezzo all'Ellade l'Olimpo, sede degli Dei; e l'Oceano, *gigantesca corrente dalla quale hanno origine tutte le sorgenti, i corsi d'acqua e gli altri mari, recinge la terra abitata*. Di certo comunque, nessuna delle osservazioni proposte da questi antichi testi riesce ad assurgere ancora ad un livello speculativo.

Un discorso completamente diverso si deve fare per i pensatori ionici, che, per primi, si prefiggono lo studio della natura al di fuori del mito, che ne indagano le apparenze pur ricercando una costante nella varietà dei fenomeni, una formula per spiegare tutte le cose.

La scienza vera s'inizia infatti solo, ed insieme con la filosofia, quando l'uomo, ripiegandosi sopra se stesso, comincia ad ordinare le idee acquisite e ad esercitare sopra di esse uno spirito critico. Proprio di fronte alle trasformazioni che si osservano nel processo meteorologico del Mondo – l'acqua che zampilla dalla roccia e per contro la Terra solida che si deposita alle foci dei fiumi, la vaporizzazione dell'acqua e la condensazione del vapore delle nubi che si rivolge in pioggia, ecc. – probabilmente si affacciò per la prima volta l'idea che, attraverso il cambiamento di tutto in tutto, debba riconoscersi uno stato naturale della materia, una sostanza cosmica primitiva, che si ritrovi nel divenire del Mondo. Viene posto così un pro-

9. *Gen*. VII, 11 e VIII, 2.
10. *Salmo* XLI, 7 sgg.; *Is*. XXIV, 18; *Is*. LV, 10.

blema, cui dà la prima risposta Talete di Mileto (624-548): la materia cosmica che costituisce la natura delle cose è l'acqua. Anassimene (585-528) assumerà in sua vece l'aria, Eraclito (540-480) il fuoco. E sull'evoluzione del concetto della materia primitiva influisce l'esigenza, messa innanzi da Anassimandro (610-546), che compare a Mileto subito dopo Talete: la materia primitiva deve essere *infinita*, e perciò indefinitamente diffusibile nello spazio, con cui si confonde, cioè aeriforme. Anassimene spiegherà quindi che essa, l'aria infinita, per condensazione si fa acqua e poi Terra, mentre per rarefazione diventa qualcosa di più sottile, che è l'etere o il fuoco.[11]

Il periodo che va da Talete alla morte di Aristotele (322 a.C.) è, per la scienza, come è noto, uno dei periodi più meravigliosi e fecondi. Partiti da un'epoca nella quale la scienza è al suo primo inizio, noi troviamo, dopo appena tre secoli: un corpo completo e mirabile di dottrine geometriche e matematiche nella sua più perfetta compiutezza; un'astronomia progredita che permetterà ad Aristarco di stabilire un sistema eliocentrico assai vicino all'ideale copernicano; una compiuta discussione fisico-filosofica sugli elementi primitivi che si divide nelle varie teorie contrastanti quale quella degli Atomisti, seguiti poi dagli Epicurei, e quella di Empedocle, variata notevolmente da Aristotele, dei quattro elementi; un insieme meraviglioso di conoscenze di fisica, di fisica terrestre e meteorologia, di zoologia, di botanica, di mineralogia, che culminano nell'immensa opera universale di Aristotele, unico esempio di una così grande sistemazione, sintetica e analitica insieme, completata, poi, in alcune parti dal suo discepolo Teofrasto; un corpo di dottrine mediche, quello detto "ippocratico", che per secoli ha rappresentato la perfezione. Si aggiunga che le discussioni e i contrasti nelle idee, vivacissimi nei Greci, spesso anche di carattere formale e sofistico, avevano sviluppato una potenza dialettica e filosofica straordinaria, e che il pensiero che aveva trovato con i sofisti il suo più forte esaltamento

11. Sulle origini della scienza ionica sono assai pregevoli i saggi di: A. Maddalena, *Sulla cosmologia ionica da Talete ad Eraclito. Studi*, Firenze 1940 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova, vol. XIX), p. 268; CH.H. Kahn, *Anaximander and the origins of greek Cosmology*, New York-London 1960, II ed. 1964, p. 250; I. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, a cura di A. Reymond, Paris 1970, p. 430. Tratta brevemente di questo periodo delle origini della scienza con attenzione specifica al nostro tema: Asit K. Biswas, *Hydrology during the Hellenic Civilization*, in «Bulletin International Association of Scientific Hydrology», 12 (1967), pp. 5-14.

retorico, con Socrate, Platone ed Aristotele aveva raggiunto l'apogeo della profondità e del valore.

Noi possiamo in piccola parte ricostruire questo meraviglioso sviluppo con i pochi frammenti pervenutici, con le non ricche informazioni, spesso fallaci, col ragionamento e la riflessione sulle opere che troviamo compiute alla fine del secolo IV. Chi guardi nel suo insieme al complesso dei problemi cui si volge lo spirito filosofico e l'interesse cosmologico dei primi pensatori ellenici, è tratto a rilevare che codesto spirito li conduce, non già dallo studio dei fenomeni particolari alle sintesi universali, ma piuttosto dalle vedute universali – spesso a priori – ai problemi speciali e alle spiegazioni che li concernono. Perciò non deve sorprendere che la Geografia, come del resto ogni altra disciplina dell'Antichità, non nasca come scienza positiva, ma come addentellato della filosofia, come coordinamento delle conoscenze sulla base di un preordinato sistema.

L'incertezza delle conoscenze reali non impedì tuttavia che presto si cercasse di rappresentare graficamente il territorio per scopi pratici prima che teorici.

I frammenti dell'opera di Anassimandro fanno ritenere che la Terra avesse forma discoidale, tutta circondata dall'Oceano con al centro di essa l'Ellade. Il Mediterraneo, comunicante attraverso le Colonne d'Ercole con l'Oceano esterno, era raffigurato come allungato da ovest ad est, in modo da dividere la massa emersa della Terra in due parti: l'Europa a nord, l'Asia a sud (che comprendeva la Libia, vale a dire ciò che si conosceva del Continente africano), mentre il Mar Caspio ed il Mar Rosso erano ritenuti insenature dell'Oceano esterno.

Il concetto di una Terra emersa tutta circondata dalla massa oceanica era maturato come risultato positivo di conoscenze reali acquisite direttamente o indirettamente, dalle quali risultava che al limite delle Terre conosciute, in qualunque direzione, si incontravano le sponde dell'Oceano; ad ovest i naviganti greci lo avevano veduto coi propri occhi, a nord esso lambiva i Paesi dell'ambra e dello stagno, ad est si apriva nel Golfo, detto mare Ircano, a sud si stendeva tra il Paese degli Etiopi e quello degli Indi. L'*Oceano non era più dunque il mitico padre delle acque di Omero, ma era ormai una realtà geografica*.

Quello di Anassimandro fu un tentativo veramente ardito, del quale gli stessi studiosi greci dell'età più tarda riconobbero l'importanza, *un tentativo di sintesi teorica* decisivo per l'indirizzo successivo della Geografia greca, perché il compito essenziale della Geografia rimase, d'allora in poi,

sempre per i Greci quello di delineare la carta del Mondo conosciuto, un tentativo che ha quindi un alto significato anche nella storia del sapere umano.

Il *pinax* di Anassimandro veniva, sul finire del secolo VI, aggiornato e ampliato da un altro studioso di Mileto, Ecateo. L'opera geografica di Ecateo, che andava sotto il titolo non originale di *Períodos gês* o *Periégesis*, per il primo libro, riguardante l'Europa, aveva indicato come autore *Nesiotes* (un rifacitore?); il secondo libro riguardava l'Asia e l'Africa. La descrizione, che dimostra di avere utilizzato dei *peripli* (cioè elenchi di località e di Paesi marittimi con i dati di distanza dall'uno all'altro approdo e altre notizie per l'uso pratico dei naviganti), che dovevano essere molto diffusi in un'epoca di così intense navigazioni, seguiva le coste, cominciando dalle Colonne d'Ercole, con un sistema che sarà poi spesso seguito.

Ma nel mezzo secolo intercorso tra Anassimandro ed Ecateo si era verificato un nuovo ampliamento delle conoscenze geografiche soprattutto come conseguenza del costituirsi e consolidarsi del grande Impero Persiano. Le conquiste, da parte del suo fondatore Ciro, delle lontane regioni orientali degli Ircani, dei Battri, dei Saci, poi della Babilonia, della Siria e della Fenicia, la spedizione di Cambise in Egitto e nei Paesi contermini, quelle di Dario sui Parti, sui Sattacidi e su altre popolazioni fino all'Indo ed all'Oceano meridionale, più tardi la campagna contro gli Sciti del bacino danubiano e contro i Sàrmati, avevano rivelato Paesi e popoli per l'innanzi del tutto ignoti. Ed in connessione con la spedizione nell'India, un ammiraglio di Dario, Scilace, aveva disceso con una flottiglia l'Indo e dalle sue foci navigato lungo l'Oceano fino al Golfo Persico; egli stesso o altri aveva anche – se la notizia merita fede – circumnavigato l'Arabia dal Golfo Persico al Mar Rosso.

Le nuove conoscenze geografiche derivate da queste imprese militari dei primi tre Imperatori persiani, avevano avuto un'eco vivissima a Mileto, che, come le altre città della Ionia, aveva dovuto accettare il protettorato della Persia con la quale era in immediato contatto: ne traeva profitto la carta di Ecateo, eseguita probabilmente tra il 505 ed il 500, che presentava un Mondo assai più ampio di quello di Anassimandro ed introduceva molti elementi nuovi.

Tutto il sistema della Geografia ionica crolla però allorché si afferma la *dottrina della sfericità della Terra*. Questa dottrina, per quanto ne sappiamo, ha i suoi primi sostenitori nella scuola dei Pitagorici e trovò

certo opposizione presso gli ultimi rappresentanti della scuola ionica, per esempio in Democrito. Sembra che lo stesso Pitagora abbia affermato che la Terra fosse sferica; di certo la seconda generazione dei Pitagorici ne adduceva già alcune prove.

Ammessa la sfericità della Terra, nacque il desiderio di svelare l'arcano remoto della sua superficie: anzitutto quello delle dimensioni del Globo; se oltre all'Abitabile, o Ecumene, ci fossero altre Terre, quale ne fosse la posizione sulla sfera, in quale relazione stessero con la superficie dell'Oceano, se fossero abitate, se la zona torrida fosse inospitale. Sin che la Terra era creduta un disco, non si poteva attribuirle un'estensione che fosse maggiore dell'Abitabile; ora invece, non essendo possibile la visione diretta di tutta la superficie del Globo, sorgono le ipotesi relative alla sua configurazione nelle parti sconosciute. Le difficoltà di esplorare per terra erano grandi e nell'Oceano nessuno osava avventurarsi; perciò ai quesiti che alla mente si presentavano, non si poteva cercare di dare soluzione se non con la speculazione teoretica.

Due disegni geografici diversi si trovarono ben presto di fronte. Alcuni continuarono ad ammettere la dottrina dei filosofi ionici dell'estensione prevalente dell'Oceano unico e, come nella cosmografia mitica, cingente le Terre note e quelle ipotetiche (*ipotesi oceanica*); e furono i Pitagorici e poi gli Stoici. Queste congetture, come ben si comprende, lasciavano largo campo all'immaginazione: chi pensava ad un grande numero di oggetti rocciosi sporgenti qua e là dall'Oceano come isole, chi a Continenti insuliformi disposti simmetricamente rispetto all'Abitabile, quali troveremo più tardi materialmente rappresentati nel Globo di Cratete.

Invece secondo un'altra dottrina, della quale saranno fautori Aristotele e, pare, anche Eudosso di Cnido, prevalevano le Terre (*ipotesi continentale*), per modo che il margine occidentale e quello orientale dell'Ecumene non distavano molto l'uno dall'altro.

Il secolo IV segna dunque l'inizio di un accentuato interesse per i problemi geografici, sia nel campo teorico che in quello descrittivo e pratico, preludendo al massimo sviluppo di questi studi nei secoli successivi. Eudosso di Cnido (408-355), geometra e astronomo, legato da amicizia con Platone, può considerarsi uno dei fondatori della Geografia matematica; egli si occupò del problema della misurazione della Terra cui attribuì una circonferenza di 400.000 stadi ed accolse assieme ad Aristotele la dottrina della sfericità della Terra.

Poco dopo, alla conoscenza diretta dell'Ecumene il maggior impulso

è dato dalla spedizione di Alessandro che apre alla cultura mediterranea l'immenso Oriente, permeato ormai capillarmente di elementi greci. In parallelo con l'ultima fase delle operazioni di Alessandro, il suo ammiraglio Nearco esplorò il bacino dell'Idaspe e compì il periplo dalle foci dell'Indo alla costa mesopotamica, lasciandone una descrizione a cui in seguito moltissimi attinsero.

Ma una delle conquiste più grandiose della scienza greca di questo periodo, è costituita dal viaggio di Pitea di Marsiglia, compiuto oltre le Colonne d'Ercole lungo le coste dell'Europa occidentale e settentrionale fino all'isola di Tule (che resterà a lungo il luogo più settentrionale conosciuto). Per la prima volta le regioni dell'Europa nord-occidentale furono rivelate alla cultura greca. Il navigatore lasciò una narrazione del suo viaggio, *Περί 'Okeanoû* (Intorno all'Oceano), perduta, ma fonte spesso della letteratura posteriore. Accolta da Eratostene e Timeo, come più tardi da Plinio, la narrazione di Pitea fu criticata come fantastica da Polibio, ma le più precise notizie acquisite posteriormente confermarono il credito del racconto. I frammenti rimastici documentano che egli riconobbe la dipendenza delle maree dai movimenti della Luna. E viaggiando nelle alte latitudini egli poté vedere come fosse vero quanto col solo ragionamento aveva affermato Bione di Abdera, contemporaneo di Socrate, cioè che ai due poli si alternano giorni e notti di sei mesi.

Verso la fine dello stesso secolo Dicearco di Messina, filosofo peripatetico, compilò una nuova descrizione sistematica dell'Ecumene: *Περίοδος τῆς γῆς*. Questa viene divisa in due parti principali da una linea convenzionale (il *diaphragma*) tracciata dalle Colonne d'Ercole alla Cilicia, prima base per stabilire le coordinate geografiche. L'opera, di fondamentale importanza per ulteriori ricerche, è connessa con il disegno di una carta dell'Ecumene con misurazioni, che doveva costituire il primo esempio di cartografia scientifica. Dicearco è anche la fonte principale e il punto di partenza di Eratostene di Cirene, il più grande cosmografo e astronomo dell'Ellenismo. La sua opera principale, fondamento per tutta l'Antichità, è quella intitolata *Γεωγρᾶφικὰ*, in tre libri, redatti in connessione con una carta rimasta famosa e della quale è stata tentata la ricostruzione. L'Ecumene (estesa da Tule, estremo Paese conosciuto a nord, al Paese del Cinnamomo a sud, misurava circa 38.000 stadi; dalle Colonne d'Ercole all'estremità orientale della catena dell'Imeo, in senso ovest-est, 78.000 stadi) era pensata come un'isola, circondata dall'Oceano, ma nell'opera eratostenica erano ammessi gli Antipodi, in posizione simmetrica al Mondo conosciuto.

Egli disponeva di un certo numero di dati di latitudine, ma di nessuno o quasi dato di longitudine, mancanza alla quale dovette supplire con informazioni di vario genere ricevute da navigatori, viaggiatori, ecc.; ma i dati divenivano molto approssimativi per le regioni lontane dal bacino del Mediterraneo e perciò fantastica o quasi risultò la sua carta per le regioni estreme settentrionali e meridionali dell'Asia orientale. Aggiunse al *diaphragma* di Dicearco un certo numero di altri paralleli e alcuni meridiani passanti per i luoghi più noti (Cartagine, Roma, Rodi, Bisanzio, ecc.) e non tracciati ad eguale distanza come nelle attuali carte. Secondo le opinioni di alcuni critici moderni per lo meno i paralleli però corrisponderebbero ai punti in cui la lunghezza della notte era la medesima. E le fasce risultanti dagli otto paralleli tracciati sarebbero sette fasce climatiche. Nell'ultima parte della sua opera Eratostene dava infine una divisione dell'Ecumene del tutto originale in regioni a contorni geometrici.

Ampio e complesso dunque il quadro dell'opera eratostenica, che, pur coordinando i suoi oggetti intorno al problema cartografico, anticipava già gli elementi di una Geografia matematica e fisica generale e di una Geografia descrittiva regionale, con riferimenti anche antropici, l'una e l'altra appoggiate a dati di osservazioni e a notizie di fatto attinte con criterio felice alle migliori fonti ed esposte con vero e acuto discernimento scientifico. Pertanto Eratostene può a buon diritto considerarsi come il massimo tra i geografi greci, e il carattere che la Geografia assume con la sua opera, ebbe larga risonanza in seguito. Dopo di lui si delinea più chiaramente la differenza tra il metodo corografico e quello organico e scientifico generale.

Comunque trovò oppositori e sostenitori. Era da ritenersi per sicura l'unicità dell'Ecumene? Ormai si diffondevano voci di altre Terre abitate di là degli Oceani. Ne favoleggiavano già i poemi omerici, ma Eratostene aveva eliminato Omero dal novero dei geografi, laddove la scuola stoica lo considerava ancora come il padre di ogni scienza. Ed uno stoico, Cratete di Mallo, in Cilicia (prima metà del secondo secolo a.C.), sosteneva, di contro all'unica limitata Ecumene di Eratostene, l'esistenza di quattro Ecumeni separate da braccia marittime incrociantesi ortogonalmente: la nostra Ecumene e quella dei *Perieci* nell'emisfero boreale, l'Ecumene degli *Anteci* e quella degli *Antipodi* nell'emisfero australe. La fascia oceanica della zona torrida, come ci fa sapere Cicerone, era ammessa dalla vecchia scuola stoica, perché, secondo Cleante, il moto del Sole fra i due tropici rendeva ivi necessaria l'esistenza di acque per l'alimentazione del Sole stesso (il

calore del Sole proveniva dall'alimento datogli dai vapori dell'Oceano; la Luna era nutrita dai vapori delle acque dolci).

Nel secolo II è ormai raggiunta una conoscenza dell'Ecumene, che, per quanto ancora manchevole (quasi ignoto il nord dell'Europa) può tuttavia dirsi completa per una scienza che considerava il Mediterraneo come centro dell'Ecumene stessa. A questa visione unitaria hanno certo contribuito in larga misura i Romani, non con gli studi e non tanto con le loro conquiste e la loro espansione in Occidente, quanto con la loro politica mirante ormai a fare del Mondo mediterraneo un unitario sistema politico. Per altro verso la scienza ellenistica, passata attraverso le molteplici esperienze delle opere generali e della corografia, in possesso di molti strumenti delle scienze esatte e di quelle morali, era ormai in grado di assommare tutte le conoscenze in visioni organicamente complete, di estendere in modo paritetico i propri interessi a tutte le parti del Mondo, di non esaurire più le trattazioni a quelle sole di tali parti che meglio erano note ed esplorate. Nel secolo III e più ancora nel II a. C. si pongono le basi di quella che sarà in seguito la Geografia scientifica e divulgativa del Mondo antico. Questa larghezza di orizzonte scientifico è opera dei Greci; i Romani sapranno giovarsene e trasformarla in strumento di pratica utilità.

L'allargarsi della conoscenza ad opera delle legioni, ma soprattutto l'irrobustirsi delle conoscenze su quelle regioni che o entrano a far parte del Mondo romano o vengono a trovarsi immediatamente a contatto, e l'impronta data alla Geografia dal senso pratico dei Romani, che trascurando i problemi teorici, polarizzano la loro attenzione sulla pratica descrizione dei Paesi e delle loro genti, non manca di dare i suoi frutti.

La Geografia, portata da Roma ad un *indirizzo più positivo*, darà sempre maggiore peso alla descrizione pura e semplice.

La carta dell'Ecumene resterà però sostanzialmente quella di Eratostene, nonostante i progressi compiuti dalla scienza greca dei secoli successivi e le nuove conoscenze raggiunte dai Romani.

Intorno alla metà del secolo II, Marino di Tiro componeva la sua opera geografica a noi nota attraverso Claudio Tolomeo d'Alessandria (138-180) che si propose di completarla e rettificarla. Marino avrebbe tentato di delineare una carta di tutto il Mondo conosciuto, applicando probabilmente una proiezione a maglie rettangolari con paralleli e meridiani tagliantisi ad angolo retto (con uno sviluppo cilindrico dunque). L'opera sua doveva

essere comunque una sintesi geografica delle conoscenze allora possedute, attinte attraverso le fonti letterarie specifiche, con larga diffusione sull'Asia e sull'Africa e notizie sull'Estremo Oriente abbastanza dettagliate.

Poco dopo, Claudio Tolomeo, nella sua opera maggiore intitolata *Μεγάλη Σὺνταξις*, largamente utilizzata dagli Arabi e celebre anche in Occidente con il nome di *Almagesto*, fissava in forma definitiva le leggi del sistema planetario geocentrico, perfezionando l'opera di Apollonio di Perga: sistema che si presenta con rigore scientifico e che, col nome di *Sistema Tolemaico*, dominerà di fatto la scienza astronomica fino al secolo XVI.

L'altro scritto di Tolomeo che è particolarmente importante per noi è la *Γεωγρᾶφική Ὑφήγησις* (*Introduzione* o *Avviamento alla Geografia*), che in una prima elaborazione portava il titolo di *Μάτηματική Σὺνταξις*. L'opera, che i primissimi editori chiamarono nel secolo XV *Cosmographia* e successivamente fu detta *Geographia*, è in otto libri. Il primo di carattere generale, dopo un'ampia critica dell'opera di Marino di Tiro, della quale Tolomeo si giova come *della più recente delle sue fonti*, propone quale mezzo adeguato per raffigurare su un piano la superficie sferica della Terra, la proiezione che noi chiamiamo conica. I libri dal secondo al settimo sono lunghi elenchi di località, accompagnate ognuna dalle rispettive coordinate. L'ultimo degli otto libri completa quanto è stato scritto nei sei precedenti, precisando la durata del giorno più lungo per alcuni luoghi importanti e dando una tavola delle 94 province in cui è divisa l'Ecumene.

Tolomeo non ha ripetuto per proprio conto la misurazione della Terra. Egli ha accettato quella di Posidonio di 180.000 stadi, che, qualunque sia il controverso conguaglio in misura moderna, portava seco come conseguenza l'errata nozione di un Globo terrestre molto più piccolo della realtà; nozione errata, ma che tuttavia fu divulgata e accettata per tutto il Medioevo in virtù della sconfinata autorità di Tolomeo. Nello stesso tempo ha ridotto l'estensione dell'Ecumene in longitudine (valore che era stato calcolato da Marino, come Tolomeo stesso ci informa, di circa 225 gradi dalle Isole Fortunate all'estremo ovest, fino a Sera Metropolis all'estremo est) a 180 gradi, commettendo pur sempre un errore in eccesso di circa 45 gradi; ne deriva che nelle carte della sua opera tutte le regioni appaiono deformate, come stirate, nel senso ovest-est.

Egli ammette la prevalenza sul nostro Globo delle Terre emerse sui mari e ad accogliere l'ipotesi di una Ecumene unica, non circondata dovunque dall'Oceano. Tolomeo sembra infatti ritenere, come risulta dalla sua carta generale, che la costa orientale dell'Africa a circa 15 gradi di

latitudine sud volga verso Oriente e si ricongiunga con la costa sud-orientale dell'Asia, al di là della penisola detta Chersoneso d'oro (Indocina), in modo che l'Oceano Indiano risulta un mare del tutto chiuso da una Terra australe, *nondum cognita* o *incognita*. Egli afferma che il Nilo ha origine da due laghi posti ai piedi di montagne (i monti della Luna), pur situandoli in posizione errata, e sa che il Caspio è un lago. In genere egli dà maggiore sviluppo alla parte dedicata alle regioni orientali, mentre per l'Occidente le sue conoscenze non sono superiori a quelle di Plinio e Tacito: non è esattamente conosciuta la Britannia, pur circumnavigata da Agricola nell'80, ed è ignoto il Baltico.

L'esame comparato dei precedenti tentativi di rappresentazione del Mondo conosciuto permette, quindi, di individuare due chiare tappe evolutive della cartografia greca prima di Marino di Tiro, rispettivamente di Tolomeo: quella della scuola ionica fondata sul principio della Terra concepita come una lastra cilindrica circondata dall'Oceano e quella conclusa da Eratostene e basata sul principio della Terra concepita come una sfera, parte della quale deve essere raffigurata su un piano. In ambedue le tappe dello sviluppo della cartografia greca, però, l'asse principale dell'orientamento nel verso ovest-est rimaneva la linea rappresentata dal Mediterraneo, stendentesi dalle Colonne d'Ercole in direzione est approssimativamente lungo il parallelo di latitudine geografica 36°, mentre il secondo asse dell'orientamento nel verso sud-nord sull'ortogonale al primo, era la linea che press'a poco coincideva con il meridiano passante per Rodi.

Dopo Tolomeo, i cui scritti sintetizzano il sapere geografico del mondo classico e rivestono una notevole importanza per l'enorme influenza esercitata sulla cultura nell'età tardo-antica e nel Medioevo, il progresso scientifico si arrestò cosicché la generale decadenza della scienza antica coinvolse anche la Geografia. I dogmi della Chiesa cristiana, la "ristrettezza" dovuta all'interpretazione letterale delle Sacre Scritture, il disinteresse per le cose terrene finirono per frenare il cammino delle scienze. D'altra parte, l'Occidente di cultura latina e l'Oriente di cultura greca si distaccarono sempre più l'uno dall'altro.

Respinta e poi dimenticata la cultura antica, non restavano a disposizione di coloro che si interessavano di problemi geografici nell'età cristiana altri elementi che le poche notizie tramandate dalla tradizione orale con varie alterazioni. I Padri della Chiesa, dominatori di tutta la cultura alto-medioevale, si opposero alle idee dei Greci e dei Romani che risul-

tavano in contrasto con i testi della Sacra Scrittura, privilegiando quasi esclusivamente le questioni di cosmografia connesse con l'interpretazione della Bibbia e, in particolar modo, della Genesi. Così, senza ignorare i sistemi elaborati dalla Geografia classica, nelle diverse scuole di Patristica prevalgono le tematiche religiose e morali mentre vengono quasi trascurati i problemi scientifici. Su questi presupposti viene messo in dubbio il concetto di sfericità della Terra e ritenuta assurda l'esistenza degli Antipodi: la Terra torna ad essere considerata piatta, mentre Lattanzio, dotto oratore e scrittore, vissuto tra il III e il IV secolo, trattando argomenti cosmografici e geografici, giudica la nozione di Antipodi una trovata umoristica dei suoi predecessori (fra i quali Lucrezio); Agostino, più prudente, ammette la sfericità della Terra, ma non è, tuttavia, disposto a credere che i Cristiani possano camminare nell'emisfero opposto, con la testa all'ingiù.

La cartografia dei primi secoli dell'età cristiana si può definire semplice e di concezione primitiva: sopravvive, come nelle teorie greche classiche, l'immagine dei quattro elementi (terra, acqua, fuoco e aria) disposti concentricamente; alcune raffigurazioni riprendono mediocremente le primitive concezioni greche, altre stilizzano il Mondo, a forma di uovo, con Gerusalemme, fulcro del pensiero cristiano. In linea di massima, nella cartografia prodotta in questo periodo, il Mondo viene rappresentato come inscritto in un cerchio, ad imitazione della forma dell'orizzonte concepita da una superficiale indagine degli elementi geografici, riportando costantemente l'antico concetto della ripartizione della Terra fra i figli di Noè. Questa divisione è ottenuta tra un diametro e un raggio, ortogonali fra loro, che formano tre Continenti: l'Europa-Japhet (Giàfet); l'Asia-Sem e l'Africa-Cam. Il fiume Tanais (Don) e il Nilo o a volte anche il Mar Rosso formano la linea di separazione tra l'Asia e gli altri due Continenti, mentre il Mar Mediterraneo è la linea di demarcazione tra l'Europa e l'Africa. Al centro di questo Mondo, che escludeva tutto ciò che si trovasse al di fuori di esso, la città santa, Gerusalemme.

Se, come già detto, gli scritti di Tolomeo rappresentano l'ultimo vero sforzo della Geografia scientifica dell'Antichità, la letteratura periegetica è bene rappresentata da Dionigi di Bisanzio o Dionisio il Periegeta nella sua *Periegesi* della Terra abitata, composta sotto il regno di Adriano. Si tratta di un manuale scolastico poetico, in 1187 esametri, che include la descrizione dell'Oceano, del Mediterraneo, della Libia, dell'Europa e dell'Asia, valendosi probabilmente della carta di Eratostene e delle sue opere. Le

conoscenze geografiche di questo autore, come si può dedurre anche dalla brevità del testo, sono suggerite da una terminologia e da espressioni metaforiche che si riferiscono ai gusti del suo tempo con l'inserzione, tra gli argomenti geografici, di favole mitiche. La descrizione pare rivendicare soprattutto l'efficacia visiva della carta, senza proporre alla vista un'immagine materializzata: «e adesso, ti parlerò dell'aspetto della Terra continentale nella sua interezza, cosicché, senza averla vista tu ne abbia una visione chiaramente esprimibile». Per giungere a questo scopo, Dionigi evoca nella descrizione forme geometriche – per esempio il triangolo per l'Egitto, il trapezio per la Libia, il cono per l'Europa e la Libia messe assieme, ancora il cono per l'Asia, il rombo per l'India, nonché forme di oggetti empirici: l'Ecumene come una fronda, il Ponto come un arco scita, l'Etiopia come una pelle di pantera, l'Iberia come una pelle di bue, il Peloponneso come una foglia di platano, il Tauro come un toro. Inoltre, egli menziona più volte gli allineamenti osservabili su uno stesso meridiano o su uno stesso parallelo, introducendo nuovamente il riferimento visivo nella scrittura. Dionigi, però, potrebbe riferirsi ad altri mappamondi più che al rigido schema geometrico di Eratostene anche perché nella sua *Periegesi* non c'è nessuna traccia di calcoli di distanze o di superfici.

Alla cultura letteraria attinge invece Macrobio, ostile al Cristianesimo, autore di un *Commento al Sogno di Scipione*. Dal libro VI della *Repubblica* di Cicerone troviamo derivata l'immagine che a Scipione Emiliano fosse apparso in sogno Scipione l'Africano per rivelare al nipote l'ordinamento del Mondo. Accanto alla descrizione dell'Universo, che Scipione contempla dalla Via Lattea, dove vivono i Beati, l'Africano afferma l'immortalità dell'anima con una dimostrazione improntata al *Fedro* di Platone.

Il commento, di ispirazione neoplatonica, si sofferma con particolare interesse sulla natura dei cieli e sull'immortalità dell'anima, influenzando non poco la formazione della credenza medioevale che le anime dei Beati abitino nei vari cieli, che a loro volta prendono il nome da quelle stelle che presiedono alle loro virtù. Macrobio nei suoi scritti trattò della disposizione delle sfere celesti, della grandezza degli astri, degli spazi oceanici e delle segrete armonie del Mondo, seguendo i primi arcani della fisica; ma sia Macrobio che Marziano Capella riportano la divisione della Terra in quattro parti eguali, mediante due zone circolari di Oceani. Tre di esse sono disabitate: la prima e la quarta per il freddo, la terza per il caldo. Questa teoria, benché contraria ai dettami del Cristianesimo, perdurò fino ai secoli XII e XIII.

L'elemento intellettuale cristiano si appassionò allo studio di problemi di interesse geografico, specialmente a questioni cosmografiche; così Basilio di Cesarea che, derivando da Posidonio la misura dell'Ecumene, affermava la sfericità della Terra ed Origene che ripristinava la teoria degli Antipodi.

Quest'ultimo problema, già precedentemente dibattuto, interessava e preoccupava notevolmente la cultura tardo-romana e cristiana. Più tardi Cassiodoro, il più deciso sostenitore dell'utilità didattica degli studi geografici, raccomandando la lettura della cosmografia di Onorio, propendeva per una forma ovoidale, mentre Isidoro di Siviglia nella sua "fortunata" opera paragonava la Terra ad una ruota.

La limitazione di portata degli scritti geografici era del resto nell'ordine naturale delle cose. L'arresto della spinta espansionistica del Mondo romano, la continua difesa di tutti gli immensi confini e la conseguente chiusura delle frontiere impedivano l'ampliamento delle conoscenze dirette per cui le regioni periferiche, sino ad allora parzialmente conosciute, ritornarono a far parte della sfera dell'ignoto e del meraviglioso. La speculazione filosofica, il diffondersi di tendenze magiche ed alchimistiche, che si aggiungevano a quelle misteriosofiche di cui era ormai satura la civiltà romano-ellenistica, non erano certo fattori favorevoli allo sviluppo di una scienza positiva quale quella geografica, ormai barcollante. Andando a ritroso, si ricorda che l'apice della Geografia teorica si era raggiunto nel medio Ellenismo mentre quello della Geografia pratica o meglio delle "esplorazioni" e delle conoscenze dirette si era esaurito già nel corso del II secolo d.C.; ora, in piena età cristiana, le acquisizioni sopravvivevano per inerzia, in quanto non più rinnovate da nuove scoperte. Così l'enciclopedismo divulgativo, l'erudizione curiosa del particolare o bramosa di condensare lo scibile, prendevano definitivamente il posto dell'indagine feconda e della costruzione ragionata. Ne è una parafrasi il *De mundo* di Apuleio, una riduzione latina del *Περί τῆς Κόσμου* dello Pseudo-Aristotele, trattazione stringata e rielaborata anche in base ad osservazioni personali con molta libertà e con prevalenti finalità artistiche.

All'età dei Severi si fa risalire la famosa opera di Giulio Solino, *Collectanea rerum memorabilium*, datata intorno al 250 d.C., una descrizione geografica sommaria del Mondo con tendenza a rilevare particolari meravigliosi e fantastici, fonte molto apprezzata per tutta l'età posteriore, spe-

cialmente nel Medioevo: da Solino deriveranno "i mostri" che popolano le carte dei geografi medioevali.

Le notizie geografiche si incrociano con quelle vagamente etnografiche, che in effetti sono racconti favolosi, di stampo mitologico, attinti spesso direttamente da Plinio. Così l'elemento del meraviglioso, su cui insiste lo scritto di Solino, limita la trattazione geografica, che non può essere considerata di livello scientifico. Si deve ricordare tuttavia che quanto si riscontra in Solino riflette le condizioni delle conoscenze geografiche in età medioevale.

L'opera, un breve compendio di notizie geografiche, è stata compilata su materiale desunto dalla *Naturalis Historia* di Plinio con un diverso ordine e con abbondanza di notizie curiose e fantasiose. I *Collectanea rerum memorabilium* di Solino rispettano, infatti, lo schema dei libri geografici pliniani, ridotti e spogliati dei nudi dati, arricchiti di racconti tesi a vivacizzare l'esposizione e di notizie attinte da diverse fonti. Fra quelle indicate dall'autore alcune sono citate perché presupposte nella lettura di Plinio, altre accostate tramite compendi e manuali, qualche fonte è ampiamente saccheggiata: la *Chorographia* di Pomponio Mela è il testo più presente, dopo la *Naturalis Historia*, soprattutto nelle parti riguardanti gli usi e i costumi delle popolazioni. Solino segue l'ordine di Plinio nella descrizione delle regioni e delle isole, integrandola con *excursus* derivati dai libri non geografici pliniani, relativi alla fauna, alla flora e alle meraviglie della natura. La corrente corografica sopravvive in Marciano di Eraclea, autore di scritti di interesse geografico in cui attinge a fonti precedenti, soprattutto ad Artemidoro di Efeso, della cui opera redasse un sunto oltre ad una Epitome, di incerta attribuzione, che si riferisce al periplo del Mediterraneo di Menippo di Pergamo. Marciano scrisse ancora un *Periplo dell'Oceano*, in due libri, dimostrandosi un compilatore molto erudito.

La cultura geografica a fine didattico si diffonde anche nell'ambiente cristiano; agli inizi del IV secolo d.C. Eusebio di Cesarea redige diverse compilazioni geografiche al fine di facilitare lo studio dei Testi sacri, segnando ufficialmente la nascita di un nuovo genere letterario nell'ambito del Cristianesimo, ricercando la corrispondenza ebraica dei nomi greci e pubblicando un vero e proprio lessico dei toponimi biblici nella *Cronaca* (*Canoni cronologici e riassunto della storia universale dei Greci e dei Barbari*), una descrizione regionale della Palestina e una descrizione di Gerusalemme e del Tempio, in modo da dimostrare che la sapienza degli Ebrei era più antica del sapere e della filosofia dei Greci. In concreto, egli

applicava così la cultura, o meglio l'erudizione geografica, allo studio storico, metodo didattico per cui è necessario l'uso delle carte, sempre orientate con l'Est in alto, mostrandocene un esempio assai interessante: ciò doveva essere consueto nella pratica delle scuole, come era comune la *concezione della Terra Santa al centro dell'Universo*. In effetti, già alcuni secoli prima, filosofi e letterati erano soliti accompagnare le loro descrizioni o indicazioni geografiche con *tabulae* o carte in modo da illustrare meglio agli uditori il discorso: Eliano racconta l'episodio di Alcibiade, superbo per i suoi terreni, al quale Socrate mostra una tavola su cui è rappresentata l'Ecumene, perché possa rendersi conto di quanto inconsistente sia, al paragone, ciò che possiede; Gerolamo allude più volte a *tabulae terrarum* o carte geografiche a piccola scala come ad un fatto comunemente noto.

Si ha ben presto la decadenza della scienza antica e tale decadenza diventerà sfacelo dopo la metà del secondo secolo, con il crollo dell'unità mediterranea creata da Roma, unità che non era solo politica ma anche culturale. Alla ricerca, alla scoperta del nuovo, si erano già sostituiti il commento, la chiosa e l'erudizione pesante. Le nuove correnti filosofiche che si erano straniate alla scienza, con la quale invece la filosofia prima era intimamente congiunta, perdono a poco a poco la serenità e l'equilibrio per sommergersi nel misticismo e nelle correnti giudaiche ed orientali, dove spesso, insieme alla credulità e alla superstizione, dominano le più curiose stranezze e astruserie, incomprensibili ai non iniziati, e che con la filosofia fanno annegare nella magia e nella alchimia, o nel pensiero neoreligioso, la scienza ormai barcollante.

Con il disfacimento della società, il tesoro delle cognizioni acquistate specialmente dalla scienza greca, durante secoli di investigazioni, fu dimenticato e fu anche in parte disperso, per la scomparsa delle classi colte e perché nella lotta contro il Paganesimo e contro tutto ciò che era cultura pagana molti libri andarono perduti. L'Occidente di cultura latina e l'Oriente di cultura greca si staccano sempre più l'uno dall'altro. L'Occidente dimentica il greco e perciò gli si renderanno non direttamente accessibili le opere della scienza ellenica. E poiché la concezione medioevale del Mondo ha per fondamento la religione, la scienza assume un carattere particolare di fronte all'Antichità. Così, nel mondo cristiano la religione informa di sé la letteratura cosmografica: l'intuizione del Mondo è fondata sull'autorità della Bibbia nella quale si riteneva fosse contenuto il germe di tutte le conoscenze scientifiche, e quanto del sapere antico era sopravvissu-

to, ma era in contrasto con i testi della Sacra Scrittura, venne combattuto, se non soffocato.

Questo principio è comune a quasi tutti i Padri delle diverse scuole, sia orientali che occidentali. Tuttavia, alcuni teoremi degli Antichi erano già così penetrati *in succum et sanguinem* che non erano sentiti più come antichi, ma come indipendenti; e, mentre si faceva guerra aperta alla scienza antica, ci si accorgeva che tutto l'apparato dottrinario era abbarbicato al mondo antico con tutte le sue radici e i suoi filamenti.[12] Perciò non mancano notizie interessanti anche nei primi lavori dei Padri della Chiesa, rivolti alla genesi della Bibbia, agli *Hexaemeron* o *Commenti alla creazione del Mondo in sei giorni*.[13]

Questo tipo di studi fiorì nei primi secoli, particolarmente in Oriente, che si mantenne dopo il secolo IV, per qualche tempo, politicamente più stabile, culturalmente più vicino al pensiero greco dell'età classica. Lo stesso Aristotele non è ignoto ai Cristiani orientali e ne è manifesto l'influsso, diretto e indiretto che possa essere stato, sui Padri della Cappadocia, Basilio il Grande (330-379), Gregorio di Nissa (331-400), e più tardi, su Giovanni Filopono (V-VI sec.). Così, si valsero di cognizioni scientifiche profane gli studiosi della scuola antiochena o sira, cui appartengono tra gli altri Giovanni Crisostomo (347-407), Severiano di Gabala (sec. IV), Teodoreto (393 c.-458). Nei secoli IV e V, i Siri, particolarmente i Nestoriani, tradussero nella loro lingua gli scritti di Aristotele, che per mezzo di queste traduzioni passeranno poi agli Arabi.

Queste scuole, pur affermando che i problemi morali e religiosi hanno una importanza maggiore che non quelli naturalistici o scientifici in genere, mostrano di perseguire sempre un metodo storico, grammaticale, realistico informato al principio che la Bibbia, come la parola di Dio, non

12. K. Kretschmer, *Die physiche Erdkunde im christlichen Mittelalter*, in «Geographische Abhandl. Herausgeg v Albr. Penck», IV/1 (1889), pp. IV, 10, 150.

13. Tra i tanti lavori specifici sulla storia della cosmografia e della geografia nel periodo della Patristica: J.A. Letronne, *Les opinions cosmographiques des Pères de l'Eglise*, in «Revue des deux Mondes», 1834; S. Günther, *Die Kosmographische Anschaungen des Mittelalters*, in «Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik», 1882; G. Marinelli, *La Geografia e i Padri della Chiesa*, in «Bollettino della Società Geografica Italiana», anno VI, vol. XIX, Serie II, vol. VII (1882), pp. 472-498, 532-573 (ristampato in *Scritti minori di Giovanni Marinelli*, Firenze 1908, vol. I, pp. 281-383); G. Boffito, *Cosmografia primitiva classica e patristica*, Roma 1903 (estratto dalle «Memorie della Pontificia Accademia Romana dei Nuovi Lincei», voll. XIX-XX); K. Miller, *Mappaemundi, die ältesten Weltkarten*, 6 voll., Stuttgart 1895-1898.

poteva essere presa alla leggera e doveva essere spiegata passo per passo, parola per parola, col sussidio di tutte le conoscenze scientifiche. Dove però i fenomeni erano difficili da indagare si ricorre alla facile rassegnazione dell'ignoranza o all'espediente dell'origine e dei caratteri divini. Già San Basilio del resto, nel suo commento all'*Hexaemeron*, aveva scritto «che importa di sapere se la Terra è una sfera, un cilindro, un disco, o una superficie curva: ciò che m'importa è di sapere come debbo comportarmi verso me stesso, verso gli uomini, verso Dio».[14] Il venir meno della curiosità e dello spirito di indagine, l'indifferente acquietarsi nell'ignoranza delle cose, è caratteristica e indice dei periodi di decadenza. Ormai si ammette nuovamente che la Terra abbia la forma di un disco e che il cielo lo copra come volta emisferica. Tutto l'Universo è come una grande casa o tenda da pastore nomade, quale era l'antica idea dei popoli orientali. Come poi la Terra si sostenesse, come si muovessero gli astri, sono mirabili misteri.

Si arriva pertanto – come si è già rilevato – a negare o mettere in dubbio la sfericità della Terra, a dichiarare assurda la possibilità dell'esistenza degli Antipodi e diviene patrimonio comune la dottrina della inabitabilità della zona torrida.

Mentre gli scrittori orientali scrivevano in greco e ricorrevano oltre che a fonti greche a quelle egiziane, siriache, ebraiche, ecc., i Padri dell'Occidente scrivevano in latino e ricorrevano a fonti romane. Cicerone, Sallustio, Seneca, Plinio il Vecchio, Marziano Capella, Solino, Macrobio e altri sono le principali fonti in questo periodo.

Come in Oriente, anche in Occidente tutto quanto era contenuto nella Bibbia fu preso in particolare esame, e l'autorità della Bibbia soffocò, talvolta, quanto di buono esisteva negli scritti latini. Non deve quindi destare meraviglia se, anche qui, nell'età patristica, si ritornò, salvo eccezioni, a concezioni superate, quali quella della Terra piana. Per sostenere questa loro posizione i Padri della Chiesa non disdegnarono di ricorrere a qualsiasi argomento, ed anche di imitare, come Lattanzio, il tono di scherno con cui Lucrezio combatteva la sfericità della Terra. Non mancarono certamente delle eccezioni: difensore della sfericità fu il vescovo Virgilio di Salisburgo, che però nel 741 incontrò le ire di papa Zaccaria, secondo il quale la dottrina degli Antipodi, dottrina che è un riflesso di quella della sfericità, era «perversa et iniqua».

14. S. Basilius, *Hexaemeron*, in J.P. Migne, *Patrologia Graeca* [edizione in DVD]. *Du premier siècle a 1478*, Paris 2004, vol. XXIX.

Così, nell'Alto Medioevo, i dotti cristiani preferirono disegnare, in margine ai loro manoscritti, la superficie della Terra secondo gli schemi classici, un'Ecumene circondata dall'Oceano e divisa in tre parti dal Mediterraneo e dal Mar Rosso. Oltre questo Oceano, nulla: lo spazio inabitato (e inabitabile, per i più) nel quale non si è estesa la stirpe degli uomini e degli animali.

Ci si domandò se la Terra abitata dall'uomo fosse unica: esistevano sulla Terra altre isole continentali, esisteva una stirpe di uomini che abitasse in quei Continenti? La Chiesa non poteva ammetterlo, poiché i figli di Adamo sono di una stirpe sola e il Messia è già venuto a redimere l'Umanità; impossibile dunque che esistessero altri uomini, oltre a quelli per i quali il Verbo si era fatto carne. La geografia classica aveva, al contrario, congetturato che, al di là delle zone equatoriali inabitabili per troppo caldo, al di là dell'Oceano che circonda l'Ecumene, ci fossero altri Continenti abitati da uomini.

Verso la metà del secondo secolo a.C., Cratete di Mallo, grammatico della Scuola di Pergamo ed esegeta dei poemi omerici, aveva fatto navigare Ulisse e Menelao per tutto il Globo e costruito materialmente un modello immaginario della Terra, nel quale quattro isole simmetriche fra loro erano separate da due fasce oceaniche, l'una disposta secondo i meridiani, l'altra lungo l'Equatore. Alla Terra dei *Sineci*, o coabitanti (con noi), cioè all'Ecumene conosciuta, corrispondeva, ad opposta latitudine e longitudine, quella degli *Antipodi*; nell'emisfero boreale, alla stessa latitudine, ma a longitudine opposta la Terra degli *Anteci*, o *Antomi* o *Antichthoni*, la quale ultima espressione si trova usata da Mela e da Plinio anche nel senso di tutta la zona australe temperata.

La sintesi biblico-cratetiana era certamente ben conosciuta nel Medioevo attraverso le opere di Marziano Capella e di Macrobio e, successivamente, di Guglielmo di Conches (*De philosophia mundi*) e di Goffredo di San Vittore (*Microcosmus*). La vasta distesa dell'Oceano impediva ogni comunicazione tra gli abitanti di queste "isole". In ossequio al fondamentale principio cristiano dell'*unicità* dell'Umanità discesa da Adamo e riscattata dal Cristo, i Padri della Chiesa, e in seguito la maggior parte dei dotti medioevali, furono indotti a confinare la specie umana in una sola di queste "isole" e a negare che le altre fossero abitate, poiché accedervi sembrava impossibile.

Al tempo stesso però, e sia pure in una diversa area culturale, vi era stato chi situava il Paradiso terrestre ad Oriente, alla opposta estremità del

Mondo. Beninteso, poiché antica è la concezione di un globo terracqueo non meno antica è l'idea che all'estremo oriente il Paradiso terrestre si ponesse comunque in un'area sempre identificabile con se stessa, al di là delle apparenze cartografiche, le quali imponevano la rappresentazione di una superficie piana di quel che, in realtà, era distribuito su una sfera. Certo, chi prendeva alla lettera la Bibbia e, come Cosma Indicopleuste nel sesto secolo immaginava la Terra a somiglianza del tabernacolo mosaico della sacra Bibbia, con una Terra piatta circondata dall'Oceano come un'isola, indicava il Paradiso terrestre come un'altra isola, al di là dell'Oceano, *ad orientem*.

Il Paradiso terrestre come luogo fisico, terreno ancorché irraggiungibile, e l'unicità della sede umana, dell'Ecumene, dal momento che i figli di Adamo appartengono tutti ad una medesima stirpe, erano i due elementi che turbavano i sonni dei teologi e dei geografici medioevali i quali avevano raccolto l'eredità classica, ma si trovavano obbligati a modificarla per inserire in essa il Paradiso terrestre, o per negare, oppure per raccogliere, con molti dubbi la nozione dell'esistenza degli Antipodi.

La geografia classica non aveva mancato di ipotizzare l'esistenza di Terre abitate al di là dell'area tropicale inabitabile per il troppo caldo.

Gli Antipodi si rappresentavano abitualmente nelle carte medioevali di solito annesse al *Commentarium* di Macrobio al ciceroniano *Somnium Scipionis*. Un famoso passo del secondo coro della *Medea* di Seneca, che impressionò per la sua forza poetica e soprattutto profetica Cristoforo Colombo, parlava di un futuro aprirsi dell'Oceano all'esplorazione di Mondi e di popoli misteriosi. E d'altro canto, da Erodoto ad Aristotele e a Tolomeo, la considerazione che animali simili, in specie elefanti e coccodrilli, vivessero sulle rive di fiumi tanto lontani come il Nilo e l'Indo conduceva l'ipotesi che fra l'Occidente e l'Oriente dell'Ecumene esistesse un collegamento terrestre, o che i due Mondi non fossero in realtà lontani tra loro (e la sfericità della Terra a ciò appunto conduceva), o che Nilo e Gange avessero una sorgente comune, identificata nel Paradiso terrestre.

Del resto è ben noto che Cristoforo Colombo, arrivato, nel corso del terzo viaggio, alla foce dell'Orinoco, ritiene di essere giunto nei pressi del Paradiso terrestre. A convincerlo è la mitezza del clima, la fertilità della terra, la generosità dei suoi abitanti, ma anche il confronto tra ciò che vede e ciò che ha letto in antiche scritture. Ciò che osserva coincide infatti da un lato con le opinioni dei Padri della Chiesa e dei teologi e dall'altro con quelle degli uomini di scienza, perché una quantità di acqua quale è quella

che ha sotto gli occhi può essere spiegata solo pensando che il fiume che la trasporta provenga dal Paradiso. Quest'ultimo, pensa Colombo, deve trovarsi al di là della zona equinoziale, nel punto più elevato di una terra a forma di pera, al quale si può salire solo per speciale concessione divina. È, questo, solo un episodio della lunga storia del viaggio europeo, che è storia di un'avventura conoscitiva nella quale l'osservazione diretta si apre la strada a fatica e con molta lentezza.

Così, già prima delle cognizioni e teorie cosmologiche e cosmografiche che verranno espresse da Cosma detto l'Indicopleuste nella sua *Topografia cristiana*, scritta tra il 535 e il 547, troviamo notizia dell'interpretazione dei passi della Bibbia e delle nozioni generali di idrografia, che prevalsero, poi, per tanti secoli.[15] Mentre quasi tutti i commentatori della Bibbia identificavano l'Hiddèchèl e il Perat con i fiumi mesopotamici del Tigri e dell'Eufrate, il primo a proporre di identificare il Ghinon o Geon delle sacre carte con il Nilo sarà Teofilo, arcivescovo di Antiochia nel secolo II. Ma, se questi fiumi appartenevano all'abitabile, essendovi tra questo e il Paradiso terrestre interposti ostacoli insuperabili come l'Oceano, che circondava tutte le Terre, non era possibile che gli stessi fiumi avessero un collegamento con il grande fiume dell'Eden mediante un decorso superficiale. Questo non poteva essere che sottomarino o sotterraneo, e nel presumerlo, Severiano di Gabala, Teodoreto e altri vedevano una disposizione divina diretta ad impedire che il peccatore potesse pervenire al Paradiso terrestre per questa via. Più tardi Filostorgio, autore nel secolo V di una storia ecclesiastica, troverà nelle stesse sacre carte un'altra giustificazione dell'origine divina, dove il *Salmista* (135,6) recita che Dio «fa tutto ciò che gli piace in cielo e in terra, ne'mari, e in tutti gli abissi», e asserisce che il Signore formò la Terra sopra i fiumi, «Perciocché egli l'ha fondata sopra

15. W. Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et Science au VI siècle*, in «Bibliotèque Byzantine», 3 (1962), p. 329. In seguito, per i riferimenti al testo: W. Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes*, in «Sources chrétiennes», I-II/141 (1968), pp. 570, 574. Si vedano anche: G. L. Bertolini, *Su la cosmografia di Cosma Indicopleuste*, in «Bollettino della Società Geografica Italiana», S. IV, vol. XII, P. II, Anno XLV, voll. XLVIII (dell'intera coll.), fasc. 12° (1911), pp. 1455-1497; U. Manucci, *La Topografia cristiana di Cosma Indicopleuste e l'insegnamento teologico nella scuola antiochena*, in «Rivista storico-critica della scienza teologica», 4 (1909), pp. 30-40.

i mari, e l'ha formata sopra i fiumi».[16] Questo bastò al dotto storico per stabilire una dottrina che rimase poi invariata per secoli. I fiumi escono dal Paradiso, si affondano nell'interno della Terra e ritornano alla superficie, dove vediamo le loro sorgenti.

L'autore della *Topografia* ammette, mentre discute dell'origine dei fenomeni sismici, la struttura cavernosa della Terra. Questa immagine resta sottintesa anche in tutto il discorso relativo alla questione geografica che qui ci interessa, ossia quella della collocazione del Paradiso terrestre, uno dei problemi più dibattuti nell'età medioevale e sul quale bisogna aprire una parentesi, perché strettamente connesso al nostro tema. La questione ebbe infatti importanza decisiva nel far accogliere e rinnovare la teoria idrologica degli Antichi sulla spongiosità dell'intero Globo, esagerando singoli fatti di secondaria importanza e costruendo un sistema complicato ed astruso.

Per erronee induzioni sui molti fenomeni carsici presenti in Grecia e nell'Asia Minore, i Greci erano già arrivati ad ammettere che le acque comunicassero tra loro per vie sotterranee, e, per conseguenza, a credere che i fiumi scorressero sotto il mare per uscire in altro luogo e con altro nome. Essi citavano numerosi esempi, come il Nilo che continuava nell'Inopo, l'Alfeo che ricompariva nella celebre fonte Aretusa in Sicilia, il Meandro dell'Asia Minore che ritornava alla luce nell'Asopo. Nell'età medioevale, come sempre, si inizia la discussione da alcuni passi biblici. Narrano infatti i versetti della *Genesi* che «il Signore Iddio piantò un giardino in Eden dall'Oriente, e pose quivi l'uomo ch'egli aveva formato», e «Che il Paradiso terrestre era ad Oriente, che era irrigato da un fiume da cui quattro se ne dipartivano, che dopo il peccato Adamo ed Eva furono cacciati dal luogo di felicità, e i Cherubini furono posti alla custodia della porta». Si cominciò col discutere sulla natura del Paradiso in genere, se fosse corporeo solamente, o intellettuale, se avesse una doppia condizione corporea e spirituale, e non di rado si finì con il confondere il Paradiso Celeste con il Terrestre.

Per Cosma, i quattro fiumi discendono dall'Eden, penetrano nella Terra e, passando sotto il fondo dell'Oceano, ritornano poi alla superficie, dove sono identificabili con l'Indo o il Gange, il Nilo e il Tigri e l'Eufrate. Ecco, quindi, anche la necessità, per non andare contro le leggi fisiche più evidenti, di assegnare al Paradiso una posizione piuttosto elevata.

16. *Salm*. 24,2.

Esclusi affatto gli antipodi, per Cosma la Terra ha una forma rettangolare, l'Ecumene è recinto dell'Oceano con le rientranze dei Golfi corrispondenti al Mare Mediterraneo, al Mar Rosso, al Golfo Persico, al Mar Caspio, ritenuto per l'appunto, come presso i Greci, prima di Alessandro, una semplice insenatura. Al di là dell'Oceano, ad Oriente, si trova il Mondo anteriore al Diluvio, presentemente impenetrabile agli uomini, insieme con il Paradiso terrestre. Limitano la Terra quattro muraglie che salgono al cielo; ad esse si appoggia il firmamento, solido, che sostiene le acque superiori, e sotto il quale si muovono le stelle e gli altri astri. Sopra il firmamento è il Regno dei Cieli. All'interno di questo cofano che configura il nostro Universo, e che risponderebbe alle iconografie comuni del Tabernacolo Mosaico, a nord dell'Ecumene, un alto monte nasconde il Sole nelle ore notturne.

La larghezza dell'informazione, che Cosma dimostra, e l'esperienza personale, se egli compì, prima di darsi alla vita monastica e alla letteratura, un periplo dell'Oceano Indiano fino a Taprobane (l'odierna isola di Ceylon), fanno apparire assai strana la puerile concezione cosmografica elaborata; questa può spiegarsi soltanto con il tentativo di adeguarsi ad un'interpretazione del testo biblico. Se egli nel metodo, nell'argomentazione, in alcuni richiami all'esperienza appare legato alle tradizioni della cosmologia greca, ciò è certamente dovuto all'insegnamento delle scuole di Antiochia e di Nisibe, alle quali, pur essendo un alessandrino, attinse la sua dottrina. Così, i ragionamenti concernenti la limitazione dell'Universo, la sua forma e il suo equilibrio, le condizioni che assicurano il giorno e la notte, gli equinozi, i solstizi, le eclissi, i fenomeni meteorologici, i terremoti, ecc., sono quelli della scienza tradizionale, ma le soluzioni proposte sono del tutto differenti.

Quando, poi, alla metà del secolo XIII, l'Occidente inizia a solcare le strade del Mondo, sono dunque miti antichi, ai quali impropriamente attribuiamo il sapore di favole, a fornire un quadro di lettura e di interpretazione della realtà. Perché prima di conoscere direttamente, prima di toccare con mano, scoprire ed osservare, l'Occidente ha vissuto per un lunghissimo arco di tempo in mezzo alle rappresentazioni che dell'altro e delle sue cose, una tradizione secolare e dottissima aveva elaborato.

Dal secolo XI al XV, l'Occidente cristiano si risveglia, il sapere progredisce e anche le scienze di interesse geografico rinascono a poco a poco a nuova vita. Questo progresso, per il quale il periodo della Scolastica si

può considerare come una preparazione di quello rinascimentale, quando la Geografia raggiungerà almeno nella parte teorica il livello acquisito nell'antichità classica. I contatti commerciali con il mondo arabo, particolarmente dopo le Crociate, portarono anche a dei contatti culturali, per cui molte opere scientifiche arabe o traduzioni arabe di opere greche, ignote al mondo occidentale, vennero a conoscenza degli studiosi cristiani. Agli Arabi spetta infatti il grande merito di aver giovato in modo decisivo anche alla scienza occidentale. Dopo che la *Μεγάλη Σὺνταξις*, che presentava il sistema cosmico di Claudio Tolomeo, venne fatta tradurre, già nel secolo IX, dal califfo Al Mamum, i grandi astronomi arabi dei secoli IX e X, al-Farghani (Alfragano), al-Battani, al-Biruni ne fecero oggetto di profondo studio e di successive elaborazioni.

Nel secolo XII, Gherardo da Cremona, per ordine di Federico Barbarossa, la tradusse dall'arabo in latino, trasferendola così in Europa. Non meno studiate furono talune opere di Aristotele che, pur variamente manipolate, si diffusero nel nostro ambiente culturale soprattutto attraverso la traduzione e il commentario di un filosofo arabo di Spagna del secolo XII, Ibn Rushd, l'Averroè degli occidentali, celebrato da Dante come colui «che il gran commento feo».

Da allora, Aristotele sarà ampiamente conosciuto e quanto contenevano le opere di questo grande, particolarmente la *Meteorologia* e l'opuscolo sul *Cielo*, divenne patrimonio della cultura scientifica della Scolastica. Ciò fu possibile perché la sua opera, travisata prima attraverso le manipolazioni degli scrittori orientali, venne abilmente congegnata dagli Occidentali nel meccanismo delle dottrine religiose cristiane.[17] Aristotele aveva fondato la sua concezione dell'Universo sul contrasto essenziale e profondo

17. Sulla cultura e l'organizzazione scolastica dei secoli XII e XIII e l'ingresso delle opere aristoteliche e greco-arabe in Occidente, tra la vasta letteratura esistente, si rinvia a: G. Parè, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris-Ottawa 1993; R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, II ed., 1920, ristampa New York-Dover 1960; *Aristoteles latinus*, a cura dell'Union Acadèmique Internationale, Cantabrigiae 1939-1955; J. De Ghellinck, *Le mouvement theologique du XII^e siècle*, in *Culture et Civilisation*, Bruxelles 1948, ristampa fotomeccanica 1969; C. H. Haskins, *La rinascita del XII secolo*, a cura di P. Marziale Baratole, Bologna 1972; M.D. Chenu, *La teologia nel Medio Evo, la teologia nel secolo XII*, Milano 1972; T. Gregory, *La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII^e siecle*, in *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht-Boston 1975, pp. 193-212; R. McKeon, *The Organization of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thiteenth Century*, in *The Cultural Context*, pp. 151-184.

tra la regione *sopralunare* o celeste e la regione *sublunare* o terrestre. In Terra tutto è continua alterazione e mutamento: cose e fenomeni crescono, decrescono, nascono, muoiono; nel Cielo invece vi è movimento regolare senza mutazione: i corpi celesti compiono il loro corso con un moto prefisso, eterno. Perciò la regione celeste è imperitura e tutto ciò che vi esiste è composto da materia eterna e incorruttibile, l'etere, ed è animato da un movimento circolare, il solo eterno e perfetto. La regione terrestre è composta invece di sostanza corruttibile, distinta nei quattro elementi, ordinati per grado di intensità, che però possono trasformarsi l'uno nell'altro, muovendosi con spostamento rettilineo alla ricerca del *luogo naturale*.

Vi è, secondo Aristotele, *un solo Mondo e la Terra ne è il centro*; da questa, attraverso le diverse fasce sublunari, si passa nella regione eterea, dove sono il Sole, i pianeti e le stelle, fissati in sfere trasparenti: lo spazio è quindi finito e la parte più alta ed estrema del Cosmo è la più perfetta. In questo schema apportava qualche complicazione il movimento apparentemente anomalo dei pianeti; ma ad allontanare ogni inconveniente dottrinale si era inserito il sistema cosmico tolemaico che, ben accordandosi con i principi fondamentali della filosofia aristotelica, andò a costituire assieme ad essi la salda base delle dottrine astronomiche medievali. Le dottrine aristotelico-tolemaiche potevano perfettamente inquadrarsi *nel sistema della teologia cristiana* e armonizzarsi con i principi fondamentali di questa, poiché, *ponendo la regione celeste pura e incorruttibilmente eterna, servivano perfettamente, in primo luogo, a stabilire nel cielo la sede della divinità*; inoltre, esse si accordavano nel fondo con la *Bibbia*, poiché indicavano la Terra ferma in mezzo all'Universo, moventesi di moto circolare intorno a lei; infine, nel ritenere la sostanza terrestre corruttibile e peritura s'accordavano con la tendenza psicologica del tempo che portava al disprezzo di tutte le cose terrene.

Benché Aristotele non l'avesse mai chiaramente affermato in nessun luogo, il pensiero medievale ammetteva una proporzione di uno a dieci tra il volume di un elemento e quello del successivo in ordine decrescente di densità. In forza di questo principio la superficie della Terra coincideva con l'Ecumene conosciuta e per «sua pochezza» poteva essere rappresentata come piatta.

Certo è che la tesi aristotelica degli elementi ordinati per grado di intensità, dove il centro del tutto coincide con il centro della Terra, ai filosofi e cosmografi cristiani, dalla fine del secolo XII in poi, sembrerà nettamente in contrasto con le parole della *Bibbia*, secondo cui fu Dio stesso che fece

raccogliere tutta l'acqua in un sol luogo, per far emergere la Terra; così fiorirono una serie di interpretazioni come, per esempio, quella del Neckam, che credendo reale la maggiore altezza del mare dimostrata dall'osservazione dell'orizzonte marittimo, paragonava la massa oceanica attaccata alla Terra a una goccia di rugiada aderente a una foglia, o come ancora, ad esempio, quella più fantasiosa di Campano da Novara (?-forse 1298), nel suo commento alla *Sfera* del Sacrobosco, secondo il quale, alle parole di Dio nel terzo giorno della creazione, la Terra prese a emergere da una parte come una grande isola abitabile, continuando peraltro a rimanere con la sua massa al centro dell'Universo.

Colui, però, che sembra si sia impossessato con più convinzione dell'idea della *gibbositas* terrestre, fu Egidio Romano degli Eremitani di Sant'Agostino, autore, si pensa, dopo il 1295, di un'opera dal titolo *Opus Hexaemeron*, costituita, come altri scritti del tempo, da uno strano miscuglio di dottrine filosofiche e teologiche, aristoteliche e platonico-agostiniane. Egli, in relazione all'argomento di cui discutiamo, nel suo intento di mettere d'accordo Aristotele e Averroè con la *Bibbia*, imbroglia la matassa più di quanto non occorresse. Noi in sintesi vi rileviamo che si confutano le idee di coloro che attribuivano a un miracolo il fatto che l'acqua fosse più alta, sostenendo l'ipotesi di una Terra circondata da una nebulosa formata dalla acque primordiali che, per «alterazione», cioè per un processo di condensazione voluto da Dio, sarebbero passate dallo stato vaporoso a quello liquido, fino a far apparire le terre emerse.

Ma su questa dottrina, che vanta un contenuto dottrinale complicatissimo, noto nella storia della scienza come *rigonfiamento marittimo*, per spiegare fisicamente la sfera eccentrica dell'Acqua rispetto a quella delle Terre emerse, come conseguenza di due centri di gravità diversi, conviene piuttosto aprire una parentesi per sentire le più tarde opinioni di Ristoro d'Arezzo e di Dante, o di chi per lui, che la discuterà in un apposito opuscolo, la *Quaestio de aqua et terra*.

Ristoro d'Arezzo è autore della *Composizione del mondo*, un trattato di cosmologia, databile verso il 1282,[18] che si serve abbondantemente di

18. *La composizione del Mondo di Ristoro d'Arezzo. Testo italiano del 1282 pubblicato da A. Narducci*, Roma 1859; in ristampa fotomeccanica, Bologna 1970, come Ristoro d'Arezzo, *La composizione del Mondo*, Bologna 1970. Vi è riportato il codice dell'esemplare chigiano M.VIII.169 che risale alla metà del sec. XV, «ridotto a miglior lezione e in riproduzione esatta» salvo le abbreviature. La prima ed. del Narducci venne ristampata con qualche correzione nel 1864 a Milano dalla «Biblioteca rara Daelli». Per un'edizione più

Isidoro, di Tolomeo e di Aristotele, direttamente o indirettamente attraverso traduzioni latine di lavori arabi o del commento aristotelico di Averroè. L'opera risulta, quindi, un connubio di dottrine aristoteliche e scolastiche, miste però, di sovente, a sagaci osservazioni personali di interpretazione dei fenomeni. La sua concezione del Mondo coincide perfettamente con la causalità sottomessa a un determinato fine, accettato dalla Scolastica. Tutto viene stabilito e regolato dalle «virtù», che accompagnano ogni essere vivente dalla nascita alla morte.

Per quanto riguarda il nostro argomento, Ristoro, sostenendo l'ipotesi del rigonfiamento marittimo, si stacca almeno in parte dalle opinioni precedenti, ritenendo che siano gli Astri a giustificare la diversa posizione del centro di gravità dei due elementi, Terra e Acqua. L'emisfero boreale ha molte terre, come si sapeva dall'esperienza positiva, perché il cielo sovrastante esercita una potente forza di attrazione, invece quello australe è sommerso dalle acque, perché interessato da poche costellazioni. La Terra scoperta costituirebbe un solo quarto dell'intero Globo, e perciò fu chiamata la *quarta abitabile*. Come per Brunetto Latini e Alberto Magno, poi, l'acqua che è rimasta e che scorre «attorno la Terra, la quale noi chiamiamo mare maggiore» sarebbe più alta della Terra stessa, in quanto quest'ultima, essendo più pesante, «ragionevolmente» deve stare di sotto. Di questa dottrina si servirà in seguito per spiegare la fuoriuscita dell'acqua nelle sorgenti posta nelle parti più alte delle montagne. Gli astri sono responsabili anche della diversa morfologia delle Terre che restano scoperte.

È però la dantesca *Quaestio de aqua et terra* ad offrirci la possibilità di conoscere compiutamente l'oggetto della discussione.[19] L'Autore mostra

recente e indubbiamente migliore: Ristoro d'Arezzo, *La composizione del Mondo colle sue cascioni*, a cura di A. Morino, Firenze 1976. Sulla cultura scientifica di Ristoro: A. Zancanella, *Scienza e magia ai tempi di Ristoro d'Arezzo e di Dante*, Perugia 1935; H. D. Austin, *Accredited citations in Ristoro d'Arezzo's Composizione del Mondo*, in «Studi medievali», IV (1912-1913), pp. 335-382; U. Losacco, *Pensiero scientifico e osservazioni naturali di Restoro d'Arezzo*, in «Rivista Geografica Italiana», L (1943), pp. 31-61.

19. *La «Quaestio de acqua et terra» di Dante Alighieri. Edizione principe del 1508 riprodotta in facsimile*, con *Introduzione storica e trascrizione critica del testo latino* di G. Boffito, con *Introduzione scientifica* dell'ing. O. Canotti Bianco e *Praemio* del dott. Prompt, con le versioni italiana (G. Boffito), francese e spagnola (dott. Prompt), inglese (S.P. Thompson) e tedesca (A. Muller), Firenze 1905, p. 89. Per le discussioni critiche su questo scritto, oltre all'introduzione dell'edizione appena citata, si veda dello stesso Boffito la precedente memoria: G. Boffito, *Intorno alla «Quaestio de acqua et terra» attribuita a Dante. La controversia dell'Acqua e della Terra prima e dopo Dante*, Torino 1902, estratto

di intendere assurde l'eccentricità e la gibbosità del mare, che dovrebbero essere le conseguenze fisiche della maggiore altezza dell'acqua, e prova che i Continenti sono più alti del mare con la constatazione che i fiumi vi discendono. «Per via del senso infatti noi vediamo in tutta quanta la Terra i fiumi discendere al mare sia verso mezzogiorno sia verso settentrione, verso oriente come verso occidente; il che non accadrebbe se le fonti dei fiumi e l'alveo quanto è lungo per il quale scorrono, non fossero più alti della superficie stessa del mare».[20] Subito dopo risponde a una obiezione, che derivava dall'idea aristotelica della generazione sferica della Terra, nonché dalla disposizione degli elementi, ammettendo che di sua natura le Terre scoperte dovrebbero essere tutte raccolte uniformemente intorno attorno al centro, ma, per ordine superiore, poiché, secondo il disegno della Provvidenza, era necessaria la mescolanza di elementi diversi per porre le condizioni fondamentali dello sviluppo degli esseri viventi, docilmente erano emerse dalle acque. Da ultimo, cerca di trovare la causa efficiente di questo sollevamento. La soluzione viene proposta in una natura elementare per la quale la Terra emersa è tratta all'ingiù e una natura più alta, la quale è cagione del suo sollevamento sopra la sfera dell'acqua, fatto paragonabile a quello che le nostre più alte facoltà mentali dominano le tendenze inferiori dei sensi. La causa agente proveniva dall'ottava sfera, quella delle stelle fisse, ed era o attrattiva come quella del magnete, o espandente i vapori inclusi nei monti, «per via di impulsione producendo vapori impellenti come accade in certe particolarità montuose». Comunque, anche il ricorrere al potere elevante delle stelle non è immune da interrogativi che rimangono senza una risposta. Dante quindi assegna alla terra emersa una figura semilunare e condivide l'inabitabilità dell'emisfero meridionale. Le discussioni su questi argomenti si protrarranno poi assai a lungo.

Fino al secolo XIV, dunque, la Geografia classica e la Religione diedero forma alla Terra e ne popolarono la superficie. Su territori tracciati

da «Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino», II/51 (1902); E. Moore, *La geografia di Dante*, traduzione e riduzione di G. Boffito e E. Sanesi, in «Rivista Geografica Italiana», XII (1905), pp. 92-101 e 204-215.

20. L. Lago, *Le conoscenze sul ciclo dell'acqua nell'Antichità classica e nell'Evo Medio*, in «Pubblicazione dell'Istituto di Geografia della facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Trieste», 1 (1983), pp. 130-142; R. Almagià, *La dottrina della marea nell'Antichità classica e nel Medio Evo*, in «Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze fisiche, matematiche e naturali», V, (1905), pp. 51-64.

sulla base dell'autorità dei testi e della congettura furono collocati località e fenomeni che avevano la stessa origine.

Questo insieme di immagini fonderà un luogo mentale la cui collocazione non resta fissa sulla carta del Mondo e anzi si sposta, seguendo le strade solcate dai viaggiatori. Le Terre che sono un vuoto dell'esperienza appaiono, infatti, all'Occidente europeo, ricolme di popoli, luoghi ed oggetti che dall'Asia, in cui prima vengono collocati, si spostano in Africa per essere infine trasferiti nel Nuovo Mondo. Così, mentre i viaggiatori europei cercano le spezie, l'oro, le pietre e i tessuti preziosi, essi cercano e trovano anche le Amazzoni, gli antropofagi e gli ibridi umani, il Paradiso terrestre e la fonte che rende immortali. Disseminate sulle Terre ancora inesplorate queste immagini segnano gli itinerari e danno forma all'osservazione. Esse rappresentano un faro, una guida, a volte una mèta e vivono nella lunga durata, perché l'esperienza che è al cuore della scienza moderna nascerà dal confronto tra ciò che si osserva e ciò che si legge, e che dunque si sa.

> Popoli, prima di tutto, regni e città: quelli descritti dalle fonti di cui il cartografo si serviva. Ma quelle fonti – come si è detto – erano romane, o bibliche; oppure, soprattutto a partire dal XIII secolo, letterarie. I *Seres* (Cinesi) di Plinio, indicati anche nella nota *Tabula Peutingeriana*, abitano, nell'estremo Oriente, al confine con i regni biblici di Gog e Magog, e con le dieci tribù perdute di Israele. Il fatto è che le fonti si erano contaminate reciprocamente, e fra la tradizione classica e quella cristiana si erano creati legami indissolubili; e che a tutte queste fonti era attribuita una totale contemporaneità, ai fenomeni era attribuita una permanenza che costituiva una delle garanzie della loro realtà. Città, popoli, paesi: alcuni antichi, altri recenti, come il Paese del già citato Prete Gianni, eco lontana degli Stati cristiani nestoriani dell'Asia centrale, e cartografazione immediata di uno scritto, la lettera del Prete Gianni, che conobbe una enorme diffusione in Europa a partire dalla metà del XII secolo. Ricchissimo Regno cristiano, il cui sovrano sacerdote, perso nell'estremo dell'Asia, quello del Prete Gianni fu accettato come una realtà (il Papa mandò ambasciatori per cercarlo), e toccò al cartografo trovargli una collocazione, da qualche parte dell'Asia. E questo mito moderno andò a inserirsi, senza soluzione di continuità, fra i miti più antichi. Ché gran parte delle conoscenze che il Medioevo cristiano ebbe del mondo extramediterraneo, è ai nostri occhi mitica. Possiamo studiare la formazione di questi miti, la loro trasmissione, la loro evoluzione; ma non dobbiamo dimenticare che si trattò, per gli uomini del Medioevo, di realtà: «che la geografia medioevale – rileva con chiarezza la Milanesi – non fu una geografia fantastica,

> ma congetturale» – nel senso che le mancavano i presupposti scientifici per collocare i fenomeni sulla superficie terrestre, e che quindi tale collocazione era sottoposta a congettura.
> Ma i fenomeni descritti, quelli erano realtà, creazione, segno divino. Era realtà il Paradiso terrestre che compare in ogni mappa ... era reale l'arca di Noè, conservata sulla vetta del monte Ararat, in Armenia. Era reale la porta di ferro eretta da Alessandro il Grande per tenere lontani dall'Occidente i crudeli popoli dell'Asia nord-orientale, tra il Caucaso e il Caspio. Ma dove fossero il Caucaso e il Caspio – era questo, che il cosmografo e il cartografo non sapevano con certezza… Dove collocare nelle carte i Gimnosofisti, i filosofi nudi ai quali il Macedone aveva rivolto tante impertinenti questioni? In quale parte dell'Asia far risiedere le innumerevoli nazioni di esseri mostruosi, con i quali il Macedone aveva a che fare?
> Esseri del genere erano retaggio della letteratura classica, che li aveva collocati preferibilmente in India e in Africa, insieme con gli animali compositi, dotati talvolta di caratteristiche antropomorfe: leucocrotta, manticora, grifone, drago, basilisco. La cultura cristiana li accettò senza discutere, come segni dell'onnipotenza divina, e facendone simbolo delle virtù e dei vizi degli uomini.
> Tra il secolo XII e il XV, non ci fu *mappa mundi* che escludesse questi segni-simbolo, distribuendoli di preferenza nelle loro antiche aree di insediamento: così come non vi fu viaggiatore in quei Paesi che, pur senza averli incontrati di persona, non sostenesse di essersi trovato in loro prossimità. I lettori della Cristianità (ma anche del mondo islamico) erano talmente convinti della loro esistenza, da non essere disposti a credere a chi non li avesse incontrati. La Terra non cessò di essere abitata da questi mostri, di ospitare il Paradiso terrestre o il Prete Gianni, quando nuove nozioni vennero ad aggiungersi a quelle tradizionali. I viaggiatori europei – ambasciatori e mercanti – nell'Asia mongola e nell'Oceano Indiano portarono notizie di nuovi popoli e paesi; modificarono il profilo del Continente asiatico, ponendo l'India a sud, e la Cina all'estremo Oriente; ma non distrussero ciò che la tradizione aveva costruito. Affiancarono il nuovo all'antico, senza soppiantarlo.[21]

La questione degli Antipodi tormentava nondimeno i dotti medievali, che ne avrebbero voluto negare l'esistenza facendo appello non solo alla teologia ma anche ad argomenti mutuati da una fisica non aristotelica. Del resto, bastava da sola l'Ecumene a porre al cartografo medioevale infiniti problemi. L'unico dato che si considerasse certo, era che l'Oceano la circondasse completamente: lo aveva scritto la Bibbia, lo avevano scritto i

21. M. Milanesi, *Terrae incognitae*, in *Hic sunt leones, Geografia fantastica e viaggi straordinari*, Milano 1983, pp. 12-13.

classici. La forma dell'Ecumene, tuttavia, non era stabilita da nessuno: fu oggetto anch'essa, dunque di congettura.

Anche se speculazioni del genere di quelle citate di Costantino di Antiochia possono considerarsi come eccezionali, i più comuni e diffusi mappamondi – siano essi a contorno circolare o ellittico o rettangolare, quali, ad esempio, quelli che si trovano a corredo delle opere di S. Isidoro (circa 560-636), o quelli detti di Beato (un benedettino spagnolo del secolo VIII), o quelli inseriti in codici del *Somnium Scipionis* di Sallustio – si cristallizzano in schemi che nulla hanno più a che fare con la realtà, al punto che regioni notissime, come l'Italia, la Sicilia, la Grecia ed altre, sono deformate e contorte in modo da essere del tutto irriconoscibili. Ogni rapporto di dimensioni è trascurato; animali, esseri favolosi, mostri popolano la Terra e i mari; compaiono il Paradiso terrestre con Adamo ed Eva, figure ed iscrizioni tratte dai testi sacri o di contenuto favoloso o fantastico ricoprono spesso gli spazi vuoti.

Né da questo tipo essenzialmente divergono i due maggiori monumenti della cartografia del secolo XIII, il mappamondo di Hereford e quello di Ebstorf, entrambi elaborati in centri di studio monastici ed entrambi proposti come pale di altare.

Il primo perpetua forse ancora elementi indirettamente risalenti all'*Orbis pictus* di Agrippa, ma così profondamente deformati e travisati da perdere ogni valore; introduce poi elementi leggendari dal copioso materiale cristiano-medioevale, quali, ad esempio, quelli dei viaggi di San Brandano nell'Atlantico settentrionale e delle isole da lui scoperte – *la Terra di ripromissione dei Santi, la Terra delle fanciulle* ed altre –, leggende che godettero di enorme credito ed ebbero larghissima diffusione al pari di altre di diversa provenienza, tra le quali in prima linea quella riguardante una grande isola atlantica scoperta ed abitata da sette vescovi fuggiti coi loro seguaci dalla Spagna al tempo della invasione araba.

Tra i secoli XIV e XVI si ha la fine dell'intuizione medioevale con il ritorno riverente ed attento al pensiero degli antichi. Ciò non poteva non avere dei riflessi anche nel campo del pensiero geografico. Le scienze di interesse geografico ritornano nuovamente al livello raggiunto nell'Antichità classica e questo ritorno rappresenta in un primo tempo una indiscutibile conquista rispetto all'Età di mezzo, poi un grave ostacolo al progresso posteriore quando l'evoluzione del pensiero scientifico da una parte e dall'altra l'allargarsi notevole delle conoscenze, dovuto alle grandi scoperte, dimostreranno in gran parte inesatte le concezioni geografiche fino ad allora

acquisite. Sarà perciò la nuova età un periodo di contrasti e di travaglio, nella lotta tra un'intuizione, quella medioevale, che non cadrà subito e la superiore intuizione dei Greci riportata in piena luce da tanti studiosi del mondo classico; in un secondo tempo, nella lotta tra il mondo della scienza ancora affascinata dal sapere greco e l'evidenza di un mondo nuovo portato a conoscenza generale dell'Occidente, che sempre in maggior numero navigatori e scopritori in genere stanno schiudendo, in contrasto spesso con il sapere antico. Perché questo non è solo il periodo in cui le grandi scoperte del Gama, di Colombo, del Magellano e di tanti altri costituiscono l'ossatura delle conoscenze del nostro Globo. Da un lato dottrine e teoria affascinanti risorgono davanti agli occhi riverenti degli studiosi, dall'altro il mondo si apre nella realtà e tale realtà si presenta troppo spesso molto in contrasto con l'intuizione dei Greci, anche se spesso felice, ma pur sempre manchevole, perché priva di quelle basi di esperienza, senza le quali ogni costruzione scientifica resta vuota.

Meglio degli altri, il secolo XV, che si apre con le lotte tra l'imperante filosofia scolastica e le nuove tendenze proclamate dall'Umanesimo e che si chiude con le grandi scoperte, manifesta gli aspetti di preparazione tumultuosa di questa nuova età. La fragile impalcatura, in apparenza coerente, comincia sempre più a vacillare.

Come sappiamo non furono neppure le scoperte geografiche dei secoli XV e XVI a eliminare l'elemento congetturale dalla cosmografia e dalla cartografia. A partire dal secolo XIV per quanto riguarda il Mediterraneo e l'Europa, e a partire dalla seconda metà del XV per quanto riguarda l'Africa, e poi l'Asia, il profilo dei Continenti aveva cominciato a disegnarsi con grande precisione nelle *carte nautiche*, costruite non in base alla tradizione, ma in base ai rilevamenti fatti con la bussola e alla stima delle distanze. Per la prima volta i contorni degli oggetti geografici sono delineati con una certa correttezza.

Ma nulla poteva altrove sostituire la tradizione; la congettura riprendeva quindi sempre il suo dominio. Certo, Marco Polo e i viaggiatori nell'Asia mongola del secolo XIV avevano fornito itinerari esatti, meticolosi elenchi di località. Ma dove collocarli nelle carte? Nessuno aveva potuto determinarne con precisione le coordinate astronomiche.

Né disporre di coordinate astronomiche era del resto sufficiente per uscire dal dominio della congettura. Dall'inizio del secolo XV, la Cristianità venne in possesso, con la traduzione latina dell'*Avviamento* o *Intro-*

duzione alla Geografia di Claudio Tolomeo, di un elenco di località, con l'indicazione di latitudine e longitudine, che andavano dalle Canarie alla Cina, dalla Scandinavia all'Africa centrale. Ma, anche senza tener conto dell'inevitabile inesattezza di quelle antiche coordinate, per lo più soltanto stimate in base alle distanze, i dati di Tolomeo non bastavano per precisare sulla carta l'esatto profilo dei Continenti.

Quando (sono gli inizi del XV secolo) i primi manoscritti greci della *Geografia* di Tolomeo vengono portati da Bisanzio a Firenze, pare ai cultori delle umane lettere e scienze che la conoscenza della Terra possa segnare un decisivo passo avanti. L'opera geografica di colui che già viene chiamato sommo tra gli astronomi e i matematici come autore dell'*Almagesto* rappresenta qualcosa di completamente nuovo, in un secolo in cui le tematiche, teoriche ed applicate, vengono fatte oggetto di uno studio appassionato e innovatore, condotto proprio sui testi dell'Antichità greca.

Come già ricordato, Tolomeo accoglie la misurazione della Terra fatta da Posidonio con la conseguente errata nozione della grandezza del Globo terrestre che risultava, così, essere più piccolo della realtà.

A sostegno di ciò, Tolomeo ha situato, però, la sua Ecumene sulla superficie di una sfera. La sua terza regola di proiezione consente di rappresentare su una superficie piana la visione prospettica di un'Ecumene "sfericizzata". La restante parte della sfera oltre l'Ecumene conosciuta è *costituita di terra e non d'acqua* come volevano gli scienziati medioevali.

Inevitabilmente grazie al moltiplicarsi delle edizioni a stampa della sua opera, Tolomeo geografo diventa il riferimento obbligato per chi, nel XV e nella prima parte del secolo XVI, voglia occuparsi della Terra su cui vive. Delle sue manchevolezze, delle sue inadeguatezze, dei suoi errori, ci si accorge però subito: già dal 1427 una carta di Claudius Clavus arricchisce con i Paesi nordici, sconosciuti a Tolomeo, la *Geografia* manoscritta dedicata al cardinal Fillastre; sul suo grandioso planisfero del 1460 (1459?), fra Mauro Camaldolese, operante a Venezia, pur riportando per l'Oriente integralmente *Il Milione* di Marco Polo, d'accordo con i geografi arabi scrive che «l'Oceano Indiano è un oceano [un mare aperto] e non uno *stagnon* [un mare chiuso]».

In seguito al viaggio per mare del Polo di ritorno dalla Cina verso l'India, si ammise che v'era comunicazione fra il Mar della Cina (il futuro Pacifico) e l'Oceano Indiano. Queste due "fratture", isolando la terra australe tolemaica dall'Ecumene, ebbero ben presto per effetto l'"invenzione" di due penisole immaginarie rivolte l'una verso sud-est, l'altra verso

sud-ovest: la prima corrispondente al futuro Capo di Buona Speranza, al quale nel 1485, tre anni prima della sua scoperta, i Portoghesi diedero il nome di «promontorio Prasso», secondo la terminologia tolemaica; la seconda situata a est del *Sinus Magnus*, che la separa dal Chersoneso d'Oro (l'Asia del sud-est), protesa già a latitudini meridionali, prefigura la costa orientale dell'America meridionale per coloro che consideravano l'America un prolungamento dell'Asia. Una tale figurazione, oltre che al concetto di ridurre al minimo l'interruzione della cintura di terre circondante l'Oceano Indiano, cioè di alterare il meno possibile il quadro di Tolomeo, rispondeva all'idea, accolta ancora a quel tempo, che l'India si protendesse molto notevolmente verso sud.

Le carte nautiche o tolemaiche di sintesi tra diversi saperi e diverse tecniche di rappresentazione riflettono le varie vicende storiche di un insieme di relazioni commerciali e politiche a largo raggio dei viaggi di mercanti e di inviati cristiani nell'Oceano Indiano, delle spedizioni portoghesi sulla costa dell'Africa e nelle isole dell'Atlantico, e poi lungo la rotta del Capo, che conduce in India, e infine delle scoperte spagnole oltre Atlantico, inaugurate da Colombo.

I contenuti mutano con il tempo, ma concettualmente le diverse rappresentazioni del Mondo si equivalgono a lungo: si tratta sempre di un Mondo parziale, dai confini ignoti e dalle proporzioni incerte.

È solo dopo la circumnavigazione di Magellano (1519-1522) che Portoghesi e Castigliani e poi Francesi, Inglesi e infine Olandesi, con un cospicuo contributo iniziale di piloti provenienti da varie città italiane (da Genova a Venezia e Firenze) distendono su tutta la superficie terrestre quella rete di nuove conoscenze destinata ad infiltrarsi sempre più nel tempo.

Gli studiosi raccolgono volentieri, insieme con le informazioni sulle scoperte e sul nuovo aspetto che la Terra va assumendo, ogni genere di congetture e speranze, sono spesso i primi a formularle.

Di certo, quando i primi scopritori del nuovo Mondo si imbatterono nelle isole e in certe porzioni del Continente americano che a isole potevano essere avvicinate, si dettero a battezzarle con nomi tratti dagli Isolari medioevali: non si trattava, per loro, di *scoprire* una Terra nuova (la sola autentica *terra nova* cui si ambiva era quella apocalittica, promessa dal Veggente di Pathoms…), bensì di verificare la compiutezza e la veridicità di un Mondo nonostante tutto ancora aristotelicamente concepito come chiuso e concluso, stretto in ben chiari limiti. Da Colombo a Magellano si faticò ansiosamente per ritrovarli e rintracciarli, quei limiti. E ci si riuscì

alla fine: «il Mondo era più grande, ma i confini – e con loro la razionalità della creazione – erano assicurati di nuovo».

Ancora, nella seconda metà del secolo XVI, si affrontarono gli scienziati divisi in due campi: quelli, in maggioranza, iberici, per i quali la verità della dottrina enunciata dalla *Bibbia* aveva la meglio sulla conoscenza empirica, e quelli, nella maggior parte autori dell'Europa settentrionale, che ritenevano di dover fondare ogni rappresentazione teorica sull'esperienza immediata. Prima però che si manifestassero queste prese di posizione, ci avverte W.G.L. Randles,

> Margalho (1520) aveva fatto udire la voce del buon senso: «La teoria conclude che la Terra è più alta dell'Oceano, non soltanto a causa delle sue montagne, ma anche delle isole. Vi si aggiunga l'assunto teologico che non si debba fare intervenire il miracolo là dove i dubbi possano essere risolti dalla ragione naturale. Ma se il mare fosse più alto della terra, esso sarebbe costantemente trattenuto con la violenza, e ciò sarebbe contrario all'ordine naturale degli elementi, poiché i filosofi pensano che nessuna violenza possa essere perpetua e che un diluvio universale sarebbe alla lunga possibile per cause naturali. Evitiamo dunque di fare appello, in contrasto con l'assunto della teologia, a un miracolo continuo che è superfluo, e riconosciamo che la Terra è fisicamente più alta dell'Oceano e che le isole sono circondate dal mare. È questa la conclusione dell'esperienza.[22]

Verso la metà del XVI secolo i ruoli tendono a invertirsi: Francisco López de Gómara (1552) non fa più appello alla griglia cratetiana per collocare le nuove Terre, ma al contrario fa riferimento a queste ultime, già ben conosciute, per chiarire il mito. Lo fa d'altronde maldestramente e in modo assai confuso:

> Oltre gli Antipodi ve ne sono altri che si chiamano Perieci e Anteci. Questi tre termini esauriscono tutti gli abitanti del Mondo. Sono Antipodi perché calpestano la Terra direttamente all'opposto gli uni rispetto agli altri, come quelli della Guinea e del Perù. Gli Anteci degli Spagnoli e dei Tedeschi sono quelli dei Rio de la Plata e i Patagoni, che abitano sullo stretto di Magellano […] Per noialtri Spagnoli i Perieci sono quelli della Nuova Spagna che vivono a Sibola e laggiù e quelli del Cile.

22. W.G.L. Randles, *De la Terre plate au globe terrestre. Une mutation épistemologique rapide: 1480-1520*, Paris 1980; nella traduzione italiana: *Dalla terra piatta al globo terrestre. Una mutazione epistemologica rapida, 1480-1520*, Firenze 1986 (Biblioteca di Studi Storici).

Questo permette di misurare come andasse esaurendosi il potere euristico del mito cratetiano che ormai tendeva a scomparire dal discorso dei geografi. Queste annotazioni dimostrano tuttavia l'istanza di scoprire un ordine nascosto nella natura, di un modello regolare del profilo delle nuove Terre, di un principio che esorcizzasse l'inquietante irregolarità delle loro coste. Per rispondere a questo bisogno nacque un nuovo mito che faceva appello, questa volta, ad uno schema storico: l'azione dell'Oceano attraverso le Ere avrebbe provocato erosione e depositi. È così che Vadianus (1515) spiega il fenomeno americano, la Terra inaspettata posta al di là dei limiti assegnati da Tolomeo all'Ecumene: gli Antichi non conoscevano l'America perché ai loro tempi essa non esisteva; si sarebbe formata grazie all'azione dell'Oceano nel corso degli ultimi secoli.

Per tentare di situare queste nuove Terre e di rendere la loro presenza intellegibile nel quadro della tradizione culturale europea, i cosmografi confusero i quattro modelli epistemologici che abbiamo esaminato.

Alcuni identificarono l'isola di Hispaniola con la mitica isola di Antilla, che figura su tutte le carte medioevali, altri vi videro una nuova isola delle Canarie; Colombo, era persuaso di avere raggiunto l'Asia.

Come sostiene a proposito Ilaria Luzzana Caraci,

> il salto di qualità, ossia la formulazione di una teoria originale circa la natura delle Terre da Colombo esplorate, si verificò solo dopo la conclusione del terzo viaggio quando, sollecitato dalle critiche sempre più motivate di coloro che non credevano che egli fosse giunto – come sosteneva – ai confini dell'Asia, Colombo cominciò a studiare alcuni libri, postillandoli fittamente di note in cui il tema dominante appare sempre la ricerca dell'identità di quelle Terre. In conseguenza di questa riflessione, egli fu in grado di sviluppare un modello geografico originale, che concepiva la Terra divisa in due emisferi diversi per forma e per struttura. Il primo conteneva l'antica Ecumene, il secondo il margine orientale dell'Asia (che egli continuava a credere di aver toccato a Cuba), insieme alle Piccole Antille, Haiti, Giamaica e Portorico, e a una "terraferma grandissima", di cui Colombo aveva intuito l'esistenza quando aveva constatato l'enorme portata dell'Orinoco e che egli identificava con il paradiso terrestre. È questo secondo emisfero quello che definiva *Otro Mundo*, in quanto ignoto alla geografia tolemaica.
>
> Il Paradiso terrestre non era più collocato in cima a una montagna come nella geografia medioevale da cui Colombo traeva ispirazione, bensì al centro di una protuberanza in forma di pera o di seno femminile che egli aveva immaginato caratterizzasse quell'emisfero e al quale conferiva particolare salubrità. Il Paradiso terrestre dominava e giustificava l'esistenza della "Terraferma

grandissima" che, dunque, era solo una parte dell'*Otro Mundo*. E poiché egli aveva potuto raggiungerla solo per volontà divina, essa restava qualcosa di indefinito e teorico, al limite, incerto e contraddittorio anche per lo stesso Colombo, tra la realtà e il sovrannaturale, forse solo un modo per conciliare i risultati dell'esperienza con i dogmi della tradizione cristiana, più che una realtà geografica.

Profondamente diverso dal *Mundus Novus* vespucciano è anche il *Novus orbis* di Pietro Martire, che darà il titolo alle sue *Decades* e che può essere considerato il prototipo di un concetto che avrà molta fortuna in Spagna nei primi anni del Cinquecento. Sostanzialmente, esso non si differenzia molto dall'*Otro Mundo* colombiano, pur sviluppandone e perfezionandone il significato, ma amplifica un concetto presente da almeno un secolo nella letteratura odoporica, come fa fede la testimonianza di Alvise da Mosto, riferita a tutt'altra area geografica (le coste occidentali dell'Africa). *Novus orbis* è semplicemente un Mondo *diverso* perché popolato da genti che hanno aspetto, usi e costumi differenti. Al di fuori di questa accezione sostanzialmente etnografica, Pietro Martire preferisce usare altre espressioni per riferirsi alle Terre scoperte da Colombo, e almeno per tutto il primo decennio del Cinquecento (fintanto cioè che non sarà dimostrata l'indipendenza dell'America meridionale dall'Asia), parla per lo più di *Antipodi*, recuperando un concetto caro ai dotti del suo tempo. Il *Mondo nuovo* di Vespucci è ben altro. Anche se non si volesse fare riferimento al *Mundus novus*, leggendo la lettera a Lorenzo di Pier Francesco dei Medici del 1502 si può notare che per Amerigo esso comporta una relazione tra tre categorie geografiche usate in età classica e nel Medioevo: *Terraferma* (come sinonimo di Continente, in antitesi con *isola*), *Terre abitabili* (in base ai climi tolemaici) e *Antipodi*.

La Terra da lui toccata – dice – è una *Terraferma* (cioè un Continente), è *abitata* e corrisponde agli *Antipodi*. La contiguità con l'America settentrionale, che Vespucci come Colombo e come tutti al suo tempo considerava ancora collegata all'Estremo Oriente, non viene neppure presa in considerazione. Ma quella *Terraferma* non si identifica con le estreme propaggini dell'Asia dove egli avrebbe voluto arrivare, né tantomeno con il *Paradiso colombiano*: è infatti una *Terra nuova*. Questo – sottolinea nella stessa lettera Vespucci – a dispetto di quanto s'era creduto fino a quel momento sulla base delle geografie tradizionali.[23]

In altro modo le tre estensioni di coste individuate nell'Atlantico occidentale dovevano, secondo alcuni che elaboravano un modello fondato

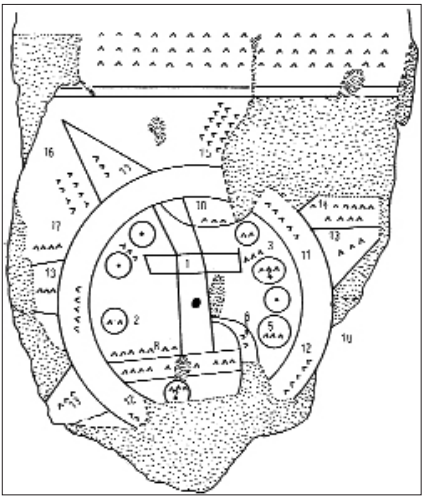
23. I. Luzzana Caraci, *Scopritori e viaggiatori del Cinquecento*, Milano 1996, Tomo II, pp. 298-299.

ancora sulla teoria tolemaica, formare un arco continuo unito all'Europa a nord della Scandinavia e alla penisola dell'Asia del sud-est mediante una Terra Australe ancora inesplorata, situata a sud del Capo di Buona Speranza. L'Atlantico e l'Oceano Indiano, completamente circondati da Terre, avrebbero così costituito un Mare chiuso, secondo il principio ricavato dal pensiero di Tolomeo, ma fortemente compromesso dalla scoperta del passaggio del Capo di Buona Speranza.

Altri, rivendicando l'autonomia del Continente americano, esumarono alcuni temi obsoleti della cultura antica e, sfidando possibili reprimende ecclesiastiche (che peraltro non si fecero attendere), parlarono – come abbiamo visto – di un *nuovo Mondo*, termine che conobbe un successo durevole. Altri, infine, più attratti dallo schema cratetiano, si persuasero dell'esistenza di quegli stretti, in America Centrale prima, all'estremità dell'Atlantico poi, la cui ricerca arricchirà le vicende delle esplorazioni successive.

Il dibattito si prolungò fino al secolo XVIII. Comunque, ormai, nei due primi decenni del secolo XVI l'immagine medioevale della Terra piatta era decisamente svanita davanti alla nuova concezione del Globo terracqueo. Fu la scommessa sulla verità della dottrina cratetiana che condusse Magellano a dimostrare che il Nuovo Mondo non era affatto collegato all'Ecumene nell'emisfero australe: con il suo equipaggio, attraverso la circumnavigazione del Globo, provò empiricamente la rotondità della Terra e ne determinò fisicamente la grandezza. Il Mondo era più grande e i suoi confini, con la razionalità della creazione, erano di nuovo assicurati.

A differenza della più astratta rivoluzione copernicana, che divise per molto tempo gli intellettuali europei, contrapponendo sostenitori laici ad avversari ecclesiastici, la mutazione epistemologica della teoria della Terra non incontrò analoghe ostilità, tenendo anche conto del ritorno d'aristotelismo della seconda metà del Cinquecento: *l'esperienza aveva stabilito in modo inconfutabile che l'Ecumene, sia pure con la terracqueità ancora incerta, era sferica.*



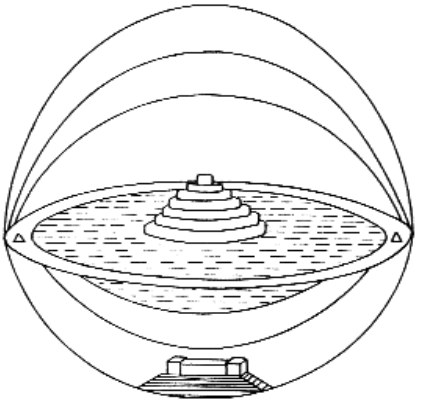
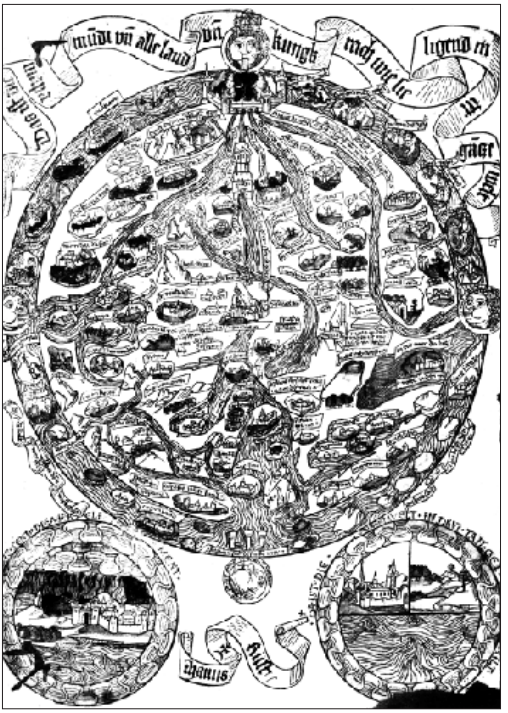


Fig. 1. Il disegno schematico della tavoletta d'argilla, che si conserva nel British Museum di Londra, in cui sono narrate le conquiste di Sargon di Agade, con la raffigurazione della Terra. Questa è disegnata con forma discoidale, contornata dall'Oceano terrestre, chiamato *nâru marratu*, cioè "fiume amaro", e da quello celeste. Il centro del Mondo, ben conosciuto, è la Mesopotamia con Babilonia. Nella figura si riconoscono alcuni elementi quali: Babilonia (1), città senza nome (2), Uras (3), Assur, paese (4), Der o Dur-Ilu, paese (5), città senza nome (6), Malqu palude (7), Bit Jakin (8), Xabban (9), Montagne (10), nâru marratu (11), città senza nome (12), distretto o regione (13), «toro cornuto ostile» (14), «dove non si vede il sole» (15), «regno della semioscurità» (16), «uccello librato» (17), «dove nasce il sole» (18). Disegno tratto da Capello, *Viaggi e conoscenze nell'Antichità*, p. 103, fig. 22.



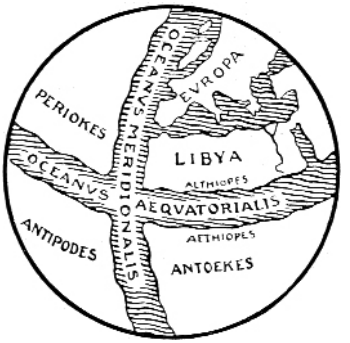


Fig. 2 (*pagina a fianco*). La struttura dell'Universo nella concezione dei popoli mesopotamici [secondo Schwenzer; da B. Meissner, *Babylonian und Assurien*, Heidelberg 1920-1925, vol. II, fig. 27].
Fig. 3 (*pagina a fianco*). Il disegno del Mondo che accompagna il capitolo primo del primo libro della nota *Cosmographia* di Sebastian Münster (Basilea 1550).
Fig. 4 (*pagina a fianco*). Il Mondo abitato e l'Oceano secondo i pensatori della scuola ionica.
Fig. 5. La raffigurazione del Mondo secondo il disegno stampato ad Amburgo alla fine del secolo XV da Hanns Rüst che porta il titolo *Das ist die mapa mūdi uñ alle land uñ kungk reich wie sie ligend in der gãtze welt*.
Fig. 6. Il Mondo quadripartito secondo Cratete di Mallo. Lo compongono l'Abitabile conosciuto (*EVROPA* e *LIBYA*), e la Terra dei Perieci (*PERIOKES*) nell'emisfero boreale, quella degli Anteci (*ANTOEKES*) con gli Antipodi (*ANTIPODES*) in quello australe. Le quattro aree continentali risultano divise ortogonalmente dai percorsi oceanici dell'*OCEANVS MERIDIONALIS* e dell'*OCEANVS AEQVATORIALIS*.
Fig. 7. La divisione della Terra quale appare nella *Macrobii in Somnium Scipionis Expositio* (Brixae 1483).

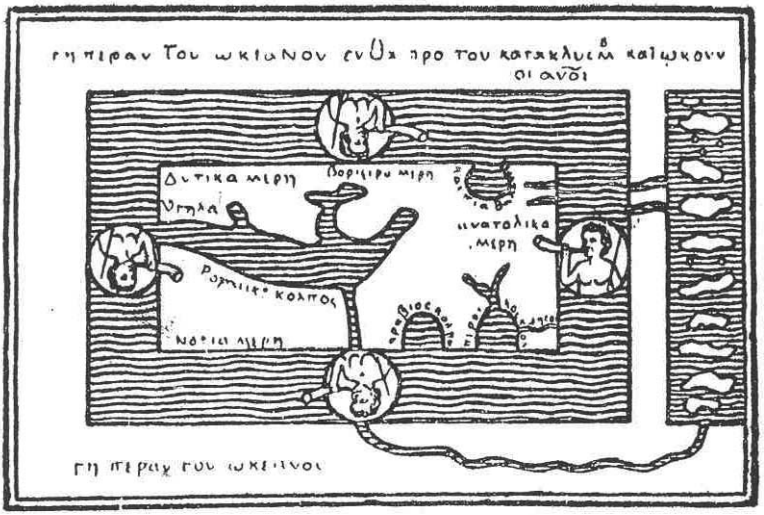
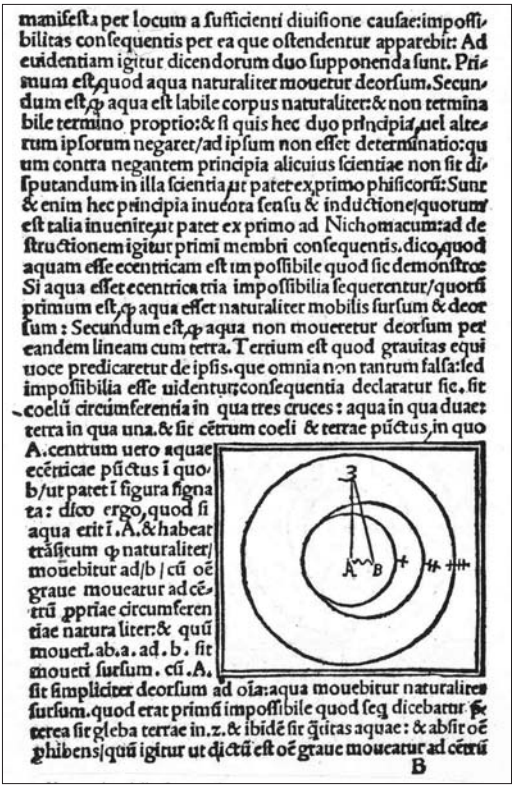


Fig. 8. Ecumene di Cosma. La concezione del Mondo secondo Cosma Indicopleuste. La configurazione generale e i contorni della Terra abitata (ridisegnati dai manoscritti originali).



manifeſta per locum a ſufficienti diuiſione cauſae: impoſſibilitas conſequentis per ea que oſtendentur apparebit: Ad euidentiam igitur dicendorum duo ſupponenda ſunt. Primum eſt, quod aqua naturaliter mouetur deorſum. Secundum eſt, q aqua eſt labile corpus naturaliter: & non terminabile termino proprio: & ſi quis hec duo principia, uel alterum ipſorum negaret, ad ipſum non eſſet determinatio: quum contra negantem principia alicuius ſcientiae non ſit diſputandum in illa ſcientia, ut patet ex primo phiſicorū: Sunt & enim hec principia inuenta ſenſu & inductione, quorum eſt talia inuenire, ut patet ex primo ad Nichomacum: ad deſtructionem igitur primi membri conſequentis, dico, quod aquam eſſe eccentricam eſt im poſſibile quod ſic demonſtro: Si aqua eſſet eccentrica tria impoſſibilia ſequerentur, quorū primum eſt, q aqua eſſet naturaliter mobilis ſurſum & deorſum: Secundum eſt, q aqua non moueretur deorſum per eandem lineam cum terra. Tertium eſt quod grauitas equiuoce predicaretur de ipſis, que omnia non tantum falſa: ſed impoſſibilia eſſe uidentur; conſequentia declaratur ſic. ſit coelū circumferentia in qua tres cruces: aqua in qua duae: terra in qua una. & ſit cētrum coeli & terrae pūctus, in quo A. centrum uero aquae ecētricae pūctus ī quo b, ut patet ī figura ſignata: dico ergo, quod ſi aqua erit ī. A. & habeat trāſitum q naturaliter, mouebitur ad b, cū oē graue moueatur ad cētrū ppriae circumferentiae natura liter: & quū moueri. ab. a. ad. b. ſit moueri ſurſum. cū. A. ſit ſimpliciter deorſum ad oīa: aqua mouebitur naturaliter ſurſum. quod erat primū impoſſibile quod ſeq dicebatur. q terrea ſit gleba terrae in. z. & ibidē ſit q̄tas aquae: & abſit oē phibens, quū igitur ut dictū eſt oē graue moueatur ad cētrū

B

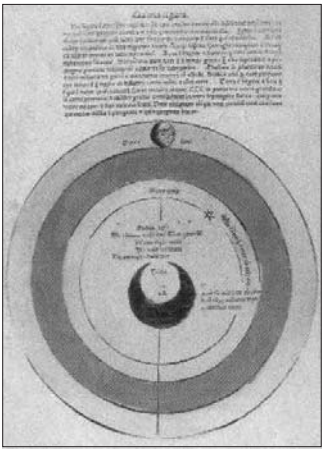


Fig. 9. Una pagina della *Quaestio de aqua et terra*, opera attribuita a Dante Alighieri.
Figg. 10 e 11. La composizione del Mondo secondo i concetti del tardo Medioevo. Due rappresentazioni della Terra e dei suoi elementi. La prima è una visione della Terra con i pianeti e le sfere celesti che le ruotano attorno, in un manoscritto membranaceo del secolo XV custodito nella Biblioteca Medicea Laurentiana e Palatina di Firenze. Propone la sfera della Terra eccentrica rispetto a quella dell'Acqua, come si affermerà nella illustrazione dantesca della *Quaestio*. La seconda propone un disegno della disposizione degli elementi riportata dal trattato *La Sfera* di Gregorio Dati. Da un manoscritto cartaceo del secolo XV conservato anch'esso nella Biblioteca Medicea Laurentiana e Palatina di Firenze (*Med. Pala*t. 89). Qui la disposizione degli elementi corrisponde a quella aristotelica.

Fig. 12. Questo planisfero, dipinto a colori su pergamena, è conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana (*Pal, Lat, 1362 B*). Come si afferma nella lunga legenda in basso, è stato eseguito a Costanza nel 1448 dal monaco benedettino Andrea Walsperger. Attorno al Globo terracqueo, a completarne l''inserimento nell''ordine del Cosmo, si succedono le sfere omocentriche della concezione aristotelica-tolemaica, fino a quella del primo mobile o cielo cristallino, l'Ecumene è orientata con il sud in alto. Nonostante l'autore, in una legenda, affermi che la rappresentazione della Terra corrisponda allo schema tolemaico e (per la delineazione del Mediterraneo e dei Paesi Baltici) all'influenza delle carte nautiche, il planisfero di Walsperger è tipicamente medioevale sia per la delineazione cartografica che per le numerosissime leggende e credenze ricordate. Tra queste è sufficiente annotare che vi si afferma l''inabitabilità per il freddo delle Terre dell'Africa australe e del Polo artico; che dal Paradiso terrestre, raffigurato con una città munita di mura con alte torri, vengono fatti nascere il Physon, il Gyon, l''Eufrate e il Tigri; che numerose sono le raffigurazioni di animali favolosi o di mostri leggendari. Non mancano indicazioni che si riferiscono a luoghi storici o a fatti contemporanei. Singolare è il tentativo di distinguere, in una legenda, le località abitate dai Cristiani da quelle abitate dagli Infedeli come Africa, Asia occidentale, Asia centrale e Russia.

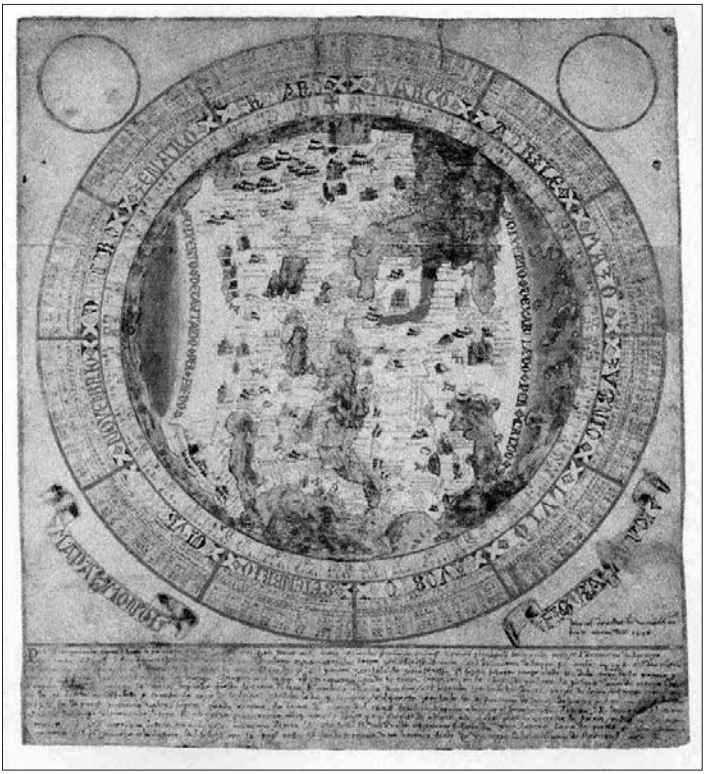


Fig. 13. Un'altra raffigurazione del Mondo con la firma di Johanes Leardus (it. Giovanni Leardo) che porta la data del 1444. È conservata presso la Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza (598A). si tratta di un foglio membranaceo che misura cm. 34,7 x 31. Il disegno cartografico è orientato con l'est in alto, dove è situato il Paradiso terrestre. All'estremo nord ed all'estremo sud, simmetricamente, si estendono i deserti, inabitabili l'uno per il freddo, l'altro per il caldo. Il tracciato delle coste del Mediterraneo, delineato con una certa precisione, dimostra con evidenza l'utilizzazione di qualche documento nautico. Imprecise e costellate ancora di luoghi fantastici, eredità della favolistica medioevale, sono invece le regioni dell'interno. Il mappamondo è circondato da un calendario per gli anni 1448-1494. Nell'angolo inferire, a destra, compare la firma dell'autore e la data di composizione della raffigurazione. La didascalia in basso, oltre alle istruzioni per l'uso del calendario, riporta il diametro delle sfere dei quattro elementi.

Didascale e commenti alle tavole a colori

Tav. 1. Cosma Indicopleuste. Il disegno della concezione del Mondo secondo Cosma Indicopleuste, tratto dal manoscritto greco della *Topografia cristiana* scritta tra il 535 e il 547, conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana e Palatina di Firenze.

Tav. 2. Ecumene di Cosma. Il foglio 92v della *Topografia cristiana* di Cosma Indicopleuste, conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana e Palatina di Firenze (Plut. 9.28). Il Codice manoscritto, redatto presumibilmente nel convento di Iviron sul monte Athos nei secoli X-XI, è stato restaurato nel 1963. L'opera è impreziosita da oltre cinquanta miniature, di solito inserite nel testo, dedicate ad illustrare sia le idee cosmografiche dell'autore, sia i particolari dei luoghi visitati durante i viaggi, compresi animali e piante, sia le scene bibliche alle quali fa riferimento. Cosma Indicopleuste – recentemente identificato con Costantino d'Antiochia – fu un mercante viaggiatore che scrisse almeno quattro opere di cui sopravvive la sola Topografia cristiana, composta in età avanzata intorno alla metà del VI secolo. Nestoriano, fu seguace di Teodoro di Mopsuestia (350-428 circa) che, contro la tradizione della cultura classica, prendendo alla lettera i dettami della Sacra Scrittura, negava la sfericità dell'Universo: l'opera di Cosma, pertanto, non può essere considerata un prodotto coerente con il clima scientifico del tempo, quanto piuttosto una partecipazione alle durissime polemiche teologiche di allora. Egli cerca di utilizzare gli accenni cosmologici e cosmografici che a vario titolo si trovano nella Sacra Scrittura, per elaborare una sua visione anacronistica del Mondo alla quale si opposero immediatamente personaggi come il filosofo cristiano contemporaneo Giovanni Filopono. Il trattato in dodici libri – di cui gli ultimi due, però, sono stati ipotizzati essere piuttosto i frammenti di un'altra sua opera geografica – si sviluppa attraverso il continuo ricorso alla Sacra Scrittura. In particolare, per quanto riguarda la struttura del Mondo, Cosma ritiene che esso sia costituito come il tabernacolo di Mosè; la Terra è rettangolare, sospesa nel nulla, sormontata dal cielo a forma di volta semicilindrica; è piana verso meridione, e verso settentrione si eleva in una montagna altissima, intorno alla quale ruotano il sole e la luna; sono gli angeli, situati al di sotto del firmamento, che, come determinano altri fenomeni, così procurano il movimento degli astri. Il foglio qui riprodotto raffigura la Terra abitata che risulta rettangolare, due volte più lunga che larga, circondata dall'Oceano oltre il quale tutto intorno è posta la Terra ove vissero gli uomini prima del diluvio universale; nella Terra abitata, il Mare oceanico penetra configurando le ingolfature coincidenti con il Mare Mediterraneo, il Mare Caspio, il Golfo Arabico e il Mare Rosso. Traggono origine dal Paradiso terrestre collocato ad Oriente, come vuole il testo biblico: il Tigri, l'Eufrate, il Gange e il Nilo. A metà dei quattro lati del rettangolo sono indicati i punti cardinali rappresentati dalle immagini dei principali venti che spirano da quelle direzioni.

Tav. 3. Beato Liebana. Il monaco spagnolo Beato (Beatus o S.Biego) di Liébana (Asturie), vissuto nella seconda metà del secolo VIII, compose un importantissimo scritto di esegesi biblica il cui originale è andato perduto. Si conoscono per contro molti apografi, che per i loro caratteri si possono dividere in tre gruppi appartenenti a tre redazioni diverse, eseguiti per lo più nei secoli X, XI, XII. Vi è tuttavia, come afferma il Capello (*Viaggi e conoscenze nell'Antichità*, pag. 33), «uno tardivo del secolo XVI». Questo scritto, il cui titolo dedotto dal colophon è *Commentarius in Apocalypsim*, è corredato da una ricca serie di miniature (attribuite al V secolo) di vario stile e di notevole valore per la storia dell'arte, nonché di un

mappamondo circolare che appare solo in un gruppo di Codici. Non si sa chi sia stato il suo compilatore: certo non fu qualcuno dei nove scrittori ai quali attinse il Beato, citandoli, né il Beato stesso. Per il suo stile e le forme arcaiche che si riscontrano nei toponimi, non può ritenersi della stessa età dei Codici, nemmeno di quello più antico, quindi fu già dallo stesso Beato inserito nell'originale del suo scritto che risale, secondo Lelewel, all'anno 787 e secondo molti altri critici al 776: esso deriva però nelle sue linee generali da un prototipo più antico, forse di età romana, del IV secolo D.C.. È pertanto il più antico mappamondo medioevale che si conosca. I Codici del Beato, ed in particolare il mappamondo, anziché ricopiarsi fedelmente sono assai disparati tra loro e tali disparità compaiono anche tra i codici di una stessa redazione. I mappamondi, indipendentemente dalla loro forma esteriore e dalla loro derivazione reciproca quale fu prospettata dal Miller si possono distinguere in tre tipi. Il planisfero qui riprodotto si fa appartenere al primo tipo ed è custodito nella Biblioteca Nazionale di Parigi (*Ms. Lat. 8878, ff. 45 bis v e 45 ter*). L'esemplare, che è stato eseguito dall'abate Gregorio di Saint-Sever (Aquitania) tra il 1047 e il 1072, è ritenuto, per la sua età ed il contenuto, il più fedele e vicino al prototipo del Beato. È orientato con l'est in alto, dove si trova rappresentato il Paradiso terrestre con Adamo ed Eva. La raffigurazione geografica corrisponde a grandi linee al modello delle carte medioevali a T, ma presenta, a destra del Mar Rosso la quarta parte del Mondo, soggetta al calore del sole. Questa è abitata o può essere abitata dalle favolose creature degli Antipodi.

Tav. 4. Ms. Torino. Un'altra visione medioevale del Mondo che si suppone risalga al secolo IX o X. Tale immagine, che riflette i canoni ideologici delle Sacre Scritture, si trova inserita in un Codice manoscritto del secolo XII che si conserva nella Biblioteca Nazionale di Torino.

Tav. 5. Mappa T-O. Lo schema concettuale di ripartizione e attribuzione del disco terrestre secondo i dettami medioevali tratti da due manoscritti del secolo XV. Vi è rappresentata l'Ecumene secondo la tripartizione abituale delle carte T-O. Il primo di essi si conserva presso la Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel (*Cod. Guelf. 83. 4 Augusteus 2°. Kat. Nr. hE7*), mentre il secondo, che fa parte di un testo anonimo del 1429, è custodito nella Bayerische Staatsbibliothek di Monaco. In quest'ultimo, sotto il circolo è disegnata l'identificazione con i capostipiti Sem, Cam e Jafet, figli di Noè, con rispetto del testo biblico.

Tav. 6. Ebstorf. Il mappamondo anonimo detto di Ebstorf del secolo XIII. Si sa che fu costruito in un convento benedettino presso Ulzen. Fungeva da pala di altare nella Cattedrale di Ebstorf. Rinvenuto solo nel 1830, nel 1845 divenne proprietà della Società Storica del Niedersachsen di Hannover. Purtroppo, durante la seconda guerra mondiale, andò distrutto. Constava di trenta tavole di pergamena di differente dimensione, che unite tra loro davano un diametro di m 3,53 x 3,56. Presentava alcune lacune e molti nomi doppi di città e di isole, dovuti forse al fatto che il disegno venne eseguito su fogli staccati, solo successivamente riuniti. Sembra che il nome del disegnatore fosse chiaramente indicato, insieme con la data, nella scritta: *Belmontpinxit 1284*, ma il suo autore viene dalla critica più recente indicato in Gervasio di Tilbury, inglese, insegnante di diritto canonico a Bologna, divenuto in seguito prevosto di Ebstorf. Alla base della raffigurazione vi è forse la medesima fonte del *Codice Psalterio*. Comunque i due mappamondi hanno come fonte principale Isidoro di Siviglia. Le numerose legende derivano puntualmente dai libri XIII e XIV delle sue *Etimologie*. Vengono poi Solino, Onorio d'Autun, Adamo di Brema, Etico, Orazio, ecc. Gli intenti e la destinazione di uso appaiono manifesti e peculiari del clima etico e culturale della pro-

duzione cartografica e delle concezioni geografiche del Medioevo, laddove l'est figura in alto simboleggiato dalla testa del Cristo Pantocratore che fisicamente domina e abbraccia il Mondo intero. La ricca iconografia trova le sue fonti nella Bibbia, nella storia dell'Antichità e nella storia leggendaria.

Tav. 7. Hereford. La *mappa mundi* di Richard di Haldingham che si conserva nella cattedrale di Hereford. È attribuita al secolo XIII (circa 1290). Nei mappamondi medioevali due sono, solitamente, le fonti facilmente individuabili, e cioè quella romana, che è essenziale e dalla quale proviene il maggior numero di nomi e di figure, e quella cristiana che fornisce l'elemento biblico. La nuova Religione, la cui importante influenza è visibile in ogni aspetto della Geografia medioevale, determina che al centro dell'Ecumene sia disegnata Gerusalemme, secondo il concetto che era già degli Ebrei. Una serie, poi, di elementi tratti dalla Bibbia (il Paradiso terrestre con Adamo ed Eva, l'Arca di Noè, la Torre di Babele) si inseriscono qua e là. La presente raffigurazione fa ben vedere come siano presenti le due fonti, perché ricca sia dell'elemento romano che di quello biblico. È questo un prezioso documento, certamente copia di una carta anteriore. Parte dei nomi geografici, infatti, risale in modo manifesto all'epoca romana: ad esempio, per la Francia, sono ancora segnati i nomi di Aquitania, Gallia Belgica e Celtica, Provincia, e così via. Riguardo all'Italia è notevole il fatto che nell'insieme essa sia rappresentata nelle condizioni della seconda metà del secolo IV, che la divisione in Province sia anteriore alla conquista longobarda e che i nomi delle città corrispondano a quelli della *Tabula Peutingeriana*. La rota è riquadrata da un trapezio entro il quale è rappresentato il Paradiso Celeste nel giorno della Resurrezione. Assai scarso, in genere, è il contributo alla conoscenza che può derivare dall'esame di questi documenti. I loro disegnatori dimostrano scarse ed errate cognizioni; ogni immagine non corrisponde alla realtà geografica ed ogni rapporto di distanza o dimensione che le compongono figura alterato o annullato.

Tav. 8. Psalterio. Il mappamondo del *Codice Psalterio* del secolo XIII conservato nella British Library di Londra (*Add. Ms. 28681*). Il foglio rettangolare che contiene il mappamondo circolare misura nell'originale cm 14,4 x 10,3.

Tav. 9. Sant Omer. La carta del Mondo annessa al *Liber Foridus* dell'abate Lambert di Saint-Omer. Il Codice della Biblioteca dell'Università di Leida (*Voss. Lat. F31*, fol. 175v-176r) è attribuito al secolo XIII. A sinistra è raffigurata la Terra con forma emisferica circondata dall'Oceano secondo lo schema tradizionale dei mappamondi a T-O; a destra con forma ancora insulare le Terre australi o più esattamente la fascia temperata di queste. Manca qui ogni disegno geografico, al quale supplisce un lungo testo esplicativo sulla inabitabilità di queste zone. Un altro Codice, assegnato al secolo XII, è posseduto dalla Herzog August Bibliothek a Wolfenbüttel (*Cod. Guelf. 1 Gud. Lat*.).

Tav. 10. Higden. Il mappamondo di Ranulf Higden (circa 1350) che si custodisce nella British Library di Londra (*Royal Ms. 14. C. IX*). La raffigurazione è tratta dalla tavola 9 dell'*Atlante del Santarem*.(*Atlas du Vicomte de Santarem)*. L'originale misura cm 47,8 x 33,9. Sta nel volume primo dell'opera *Polychronicon*, una storia del Mondo in sette volumi, compilata da Ranulf Higden (c. 1299-1364), monaco benedettino a St. Werburg (Chester). L'immagine, orientata con l'est in alto, sede del Paradiso terrestre, riflette la concezione biblico-cristiana del Mondo, che trovava appoggio nei testi sacri. Gerusalemme è l'ombelico del Mondo. Riproduzione da: *Africa on maps dating from the twelfth to the eighteenth century*, a cura di E. Hlemp, Leipzig, Edition Leipzig, 1968, n. 4.

Tav. 11. Walsperger. Questo planisfero, dipinto a colori su pergamena, è conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana (*Pal. Lat. 1362 B*). Come si afferma nella lunga legenda in basso, è stato eseguito a Costanza nel 1448 dal monaco benedettino Andrea Walsperger. Attorno al Globo terracqueo, a completarne l'inserimento nell'ordine del Cosmo, si succedono le *sfere* omocentriche della concezione aristotelica-tolemaica, fino a quella del primo mobile o cielo cristallino. L'Ecumene è orientata con il sud in alto. Nonostante l'autore, in una legenda, affermi che la rappresentazione della Terra corrisponda allo schema tolemaico e (per la delineazione del Mediterraneo e dei Paesi Baltici) all'influenza delle carte nautiche, il planisfero di Walsperger è tipicamente medioevale sia per la delineazione cartografica che per le numerosissime leggende e credenze ricordate. Tra queste è sufficiente annotare che vi si afferma l'inabitabilità per il freddo delle Terre dell'Africa australe e del Polo artico; che dal Paradiso terrestre, raffigurato con una città munita di mura con alte torri, vengono fatti nascere il Physon, il Gyon, l'Eufrate e il Tigri; che numerose sono le raffigurazioni di animali favolosi o di mostri leggendari. Non mancano indicazioni che si riferiscono a luoghi storici o a fatti contemporanei. Singolare è il tentativo di distinguere, in una legenda, le località abitate dai Cristiani da quelle abitate dagli Infedeli come Africa, Asia occidentale, Asia centrale e Russia.

Tav. 12. Leardo. Un'altra raffigurazione del Mondo con la firma di Johanes Leardus (Giovanni Leardo) che porta la data del 1448. È conservata presso la Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza (*598A*). Si tratta di un foglio membranaceo che misura nell'originale cm 34,7 x 31. Il disegno cartografico è orientato con l'est in alto, dove è situato il Paradiso terrestre. All'estremo nord e all'estremo sud, simmetricamente, si estendono i deserti, inabitabili l'uno per il freddo, l'altro per il caldo. Il tracciato delle coste del Mediterraneo, delineato con una certa precisione, dimostra con evidenza l'utilizzazione di qualche documento nautico. Imprecise e costellate ancora di luoghi fantastici, eredità della favolistica medioevale, sono invece le regioni dell'interno. Il mappamondo è circondato da un calendario per gli anni 1448-1494. Nell'angolo inferiore, a destra, compare la firma dell'autore e la data di composizione della raffigurazione. La didascalia in basso, oltre alle istruzioni per l'uso del calendario, riporta il diametro delle sfere dei quattro elementi.

Tav. 13. Mansel. Una suggestiva raffigurazione del Mondo secondo gli schemi e caratteri ideologici dell'età medioevale. Questo disegno è contenuto in un manoscritto dell'opera *Les Fleurs des Histoires* di Jean Mansel ed è attribuibile alla metà del secolo XV (Bibliothèque Royale, Bruxelles, *Ms. 9231*, vol. I, fol. 281v). In esso l'Ecumene è ripartita tra i tre figli di Mosè: Sem, Cam e Jafet ai quali vengono

Tav. 14. Fra Mauro. Il mappamondo di fra Mauro Camaldolese del 1460, considerato il principale monumento cartografico medioevale. Dell'autore si sa con certezza che fu veneto e visse a lungo nel convento di San Michele di Murano. Qui doveva avere una specie di laboratorio cartografico, perché più documenti ricordano, accanto alle spese per i colori, nomi di discepoli, tra cui Andrea Bianco, autore di dieci carte nautiche (1436) e di un mappamondo (1448). Di certo morì nel 1459. A fra Mauro fu commessa dal re del Portogallo, Alfonso V, l'esecuzione di un grande mappamondo che venne inviato al sovrano nei primi mesi del 1459. Non si sa però dove sia andato a finire; quello che invece ci è pervenuto, conservato nella Biblioteca del Sansovino alla Marciana di Venezia (*n. inv. 106173*), ha contorno leggermente ellittico (ovest-est: m 1,96; sud-nord: m 1,93), ed è compreso in un quadrato di m 2,23 di lato, per cui restano ai quattro angoli degli spazi occupati dalle raffigurazioni relative alla teoria delle sfere omocentriche o da didascalie (maree). Non ha scala,

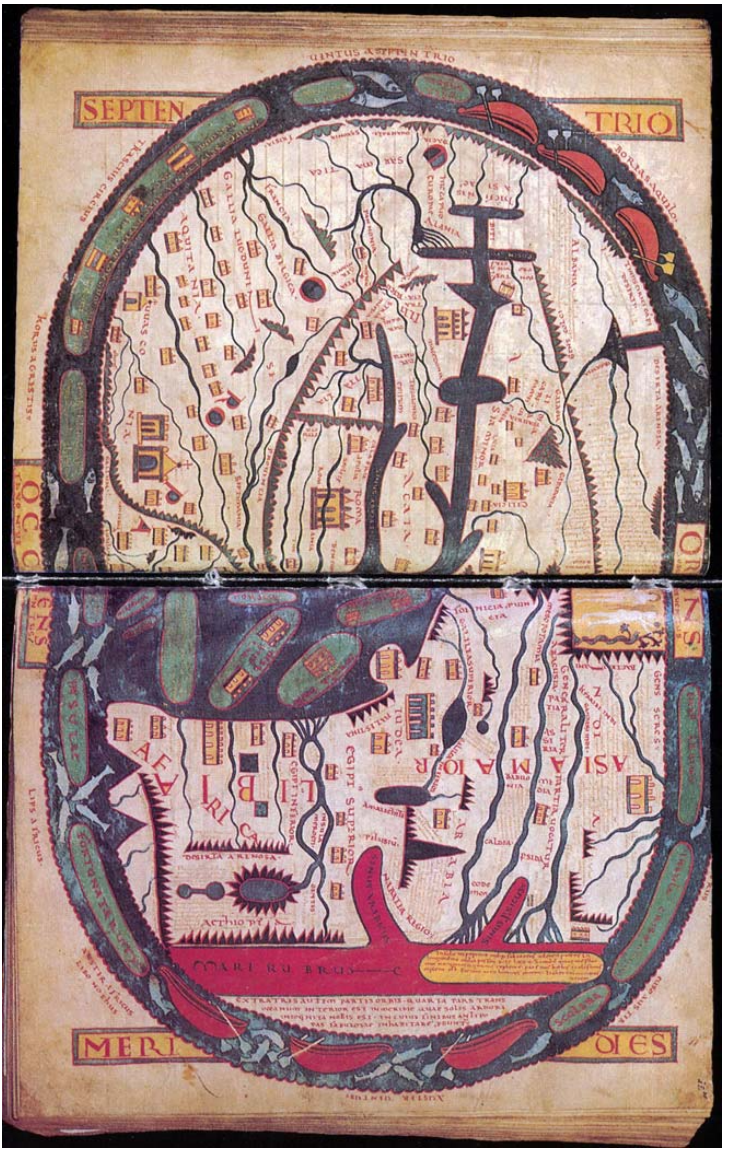
né meridiani, né paralleli ed è orientato col sud in alto. La Terra emersa è tutta circondata dall'Oceano. Sul retro della raffigurazione compare una scritta che permette l'esatta datazione: 26 agosto 1460 (*1460 addì 26 avosto fo complido questo lavor*). L'Almagià [1966] ritiene che questa data indichi solo il termine vero e proprio dell'opera, forse completata dai discepoli, cioè pensa che le didascalie e le scritte siano state aggiunte o completate subito dopo la morte di fra Mauro sulla base delle scritture ricordate in un documento del 1459. Invero sembrano essere state messe dopo, perché numerosi cartigli figurano ancora in bianco. Per il disegno, l'Almagià crede che esso sia stato eseguito prima del 1450, ed è comunque dell'opinione che questa non sia la copia del mappamondo mandato ad Alfonso, ma un'opera autonoma che può aver avuto una fonte quasi sicura in una *carta nautica*, per le regioni mediterranee, e nel *Milione* di Marco Polo per l'Estremo Oriente. Del Continente africano, fra Mauro annota, in una didascalia, come abbiamo già riferito, che è circumnavigabile e che per conseguenza l'Oceano Indiano non può essere uno *stagnòn*. Forse era a conoscenza di tentativi di circumnavigazione riusciti prima del 1497, ma i più ritengono che la rappresentazione derivi da conoscenze fino ad allora acquisite e che l'appendice triangolare dell'Africa sia l'isola di Madagascar, però orientata malamente. Le notizie sembrano essergli derivate dalla viva voce di qualche monaco etiopico (copto) che si trovava ospite nel convento di Murano.

Tav. 15. Paradiso di fra Mauro. La raffigurazione del Paradiso terrestre e della Terra, che accompagna nell'angolo inferiore, a sinistra, il noto mappamondo di fra Mauro Camaldolese, probabilmente databile al 1460 (Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia). L'immagine riflette le concezioni medioevali che trovavano appoggio nei testi sacri, come è testimoniato da questa assai significativa legenda posta subito vicino, più in alto: «Perché la sacra scriptura fa mention del fonte del paradiso et ancora de queli quatro fiumi che nasceno da q[ue]lo, però ne la presente pictura se demostra q[ue]sto, e p[er]ché sono molti che se marauegliano come sia possibile che q[ue]sti quatro fiumi nassando da questo luogo remotissimo habi li suo fonti distantissimi l'uno da l'altro, respondo seco[n]do sancto Augustino sopra el Genesi, che q[ue] sti fiumi, hi fo[n]ti di qual ne sono noti, habino luogi subterranei e passa[n]do molte regio[ni nassano i[n] diuerse p[ar]te e che uno cioè Ganges nassa i[n] India, Tygris in Armenia dal mo[n]te Charabach, Eufrates similiter i[n] Armenia apresso la cità Arçeron, [et] Gen ouer Nilo i[n] Ethyopia i[n] Abassia in la prouincia de Meroa».

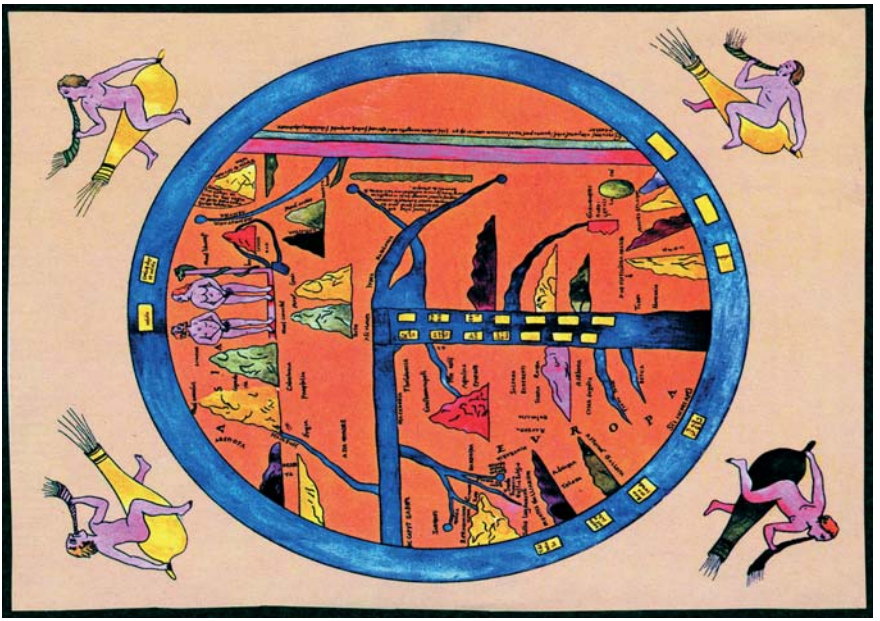
Tav. 16. Rudimentum. L'immagine medioevale della Terra nel *Rudimentum Novitiorum* (Lubecca, 1475). Il diametro originale è di cm 38,2. La Giudea e la Palestina sono rappresentate al centro del Mondo mentre le Colonne d'Ercole sono raffigurate in basso, nel semicerchio di sinistra.

Tav. 1. Il disegno della concezione del Mondo secondo Cosma Indicopleuste.

Tav. 2. Il foglio 92v della *Topografia cristiana* di Cosma Indicopleuste.



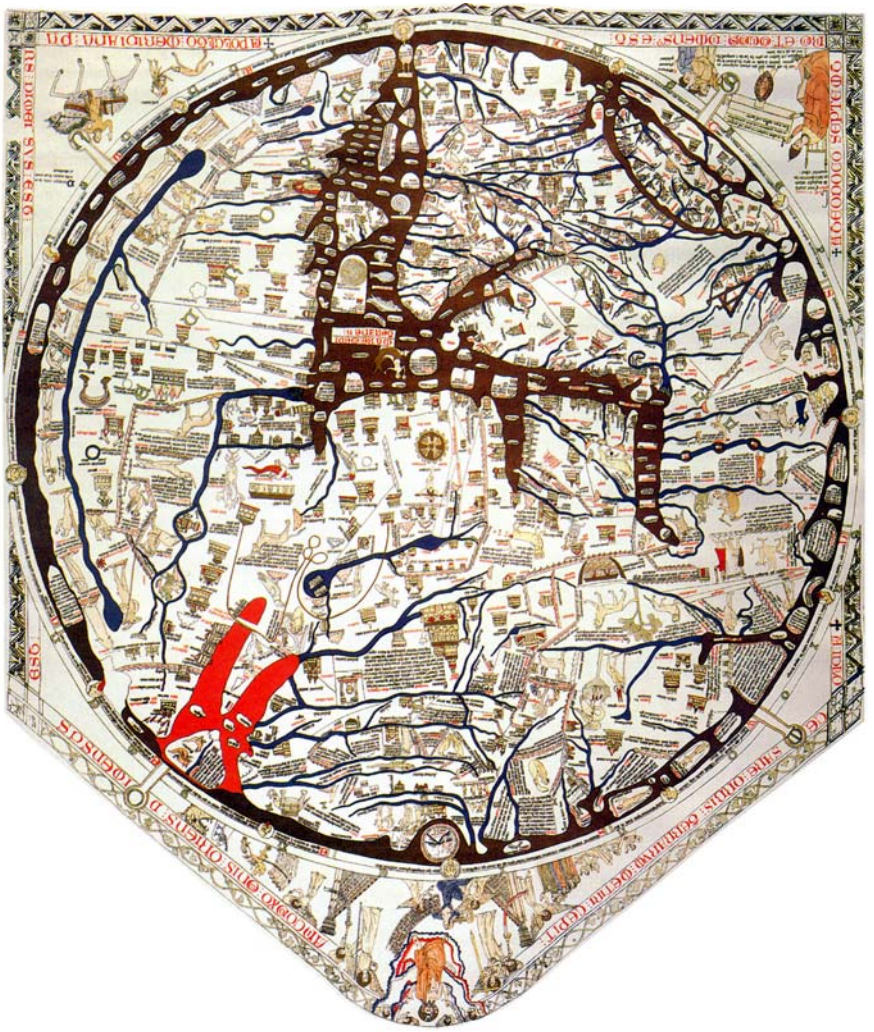
Tav. 3. Planisfero di Beato di Liébana, eseguito dall'abate Gregorio di Saint-Sever.



Tav. 4. Una visione medioevale del Mondo da un Codice manoscritto del secolo XII alla Biblioteca Nazionale di Torino.

Tav. 5. Mappa T-O, dal *Cod. Guelf. 83. 4 Augusteus 2°. Kat. Nr. hE7* (conservato alla Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel.

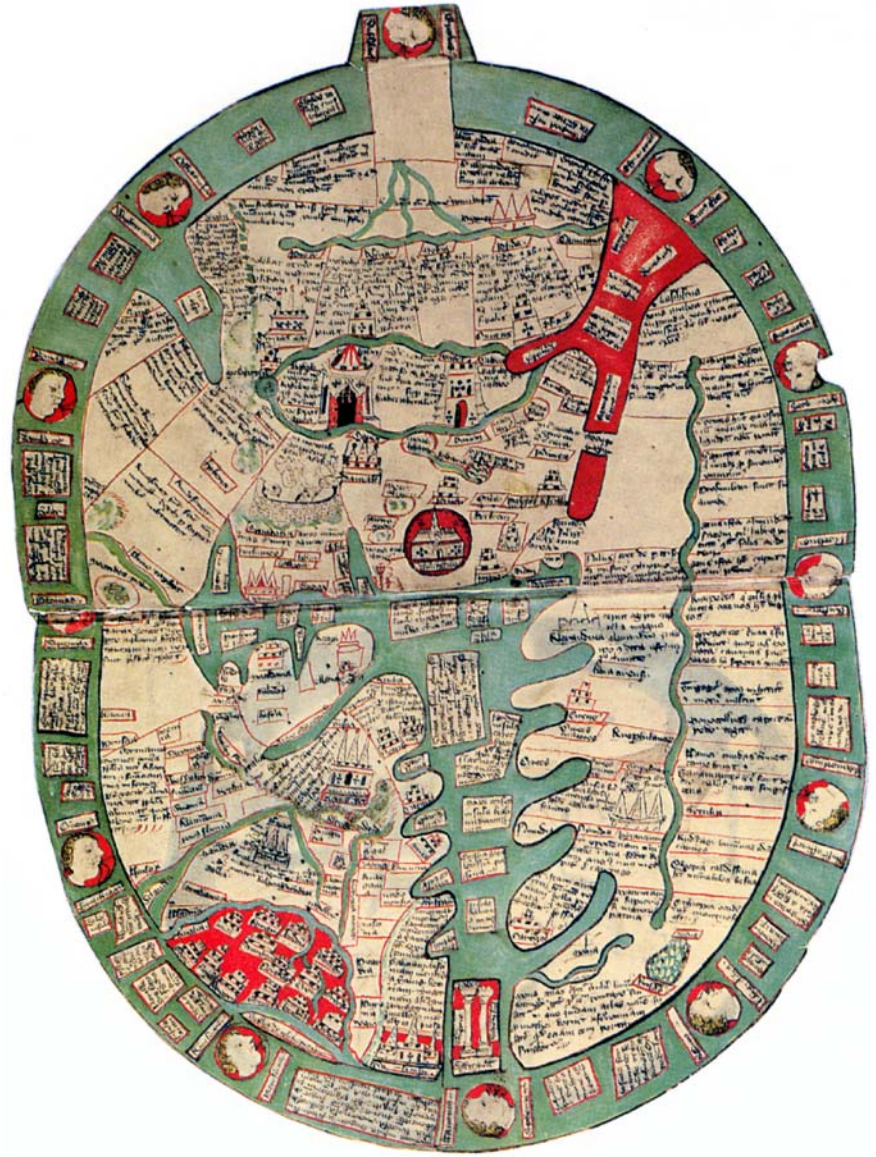
Tav. 6. Il mappamondo anonimo detto di Ebstorf.



Tav. 7. La *mappa mundi* di Richard di Haldingham.

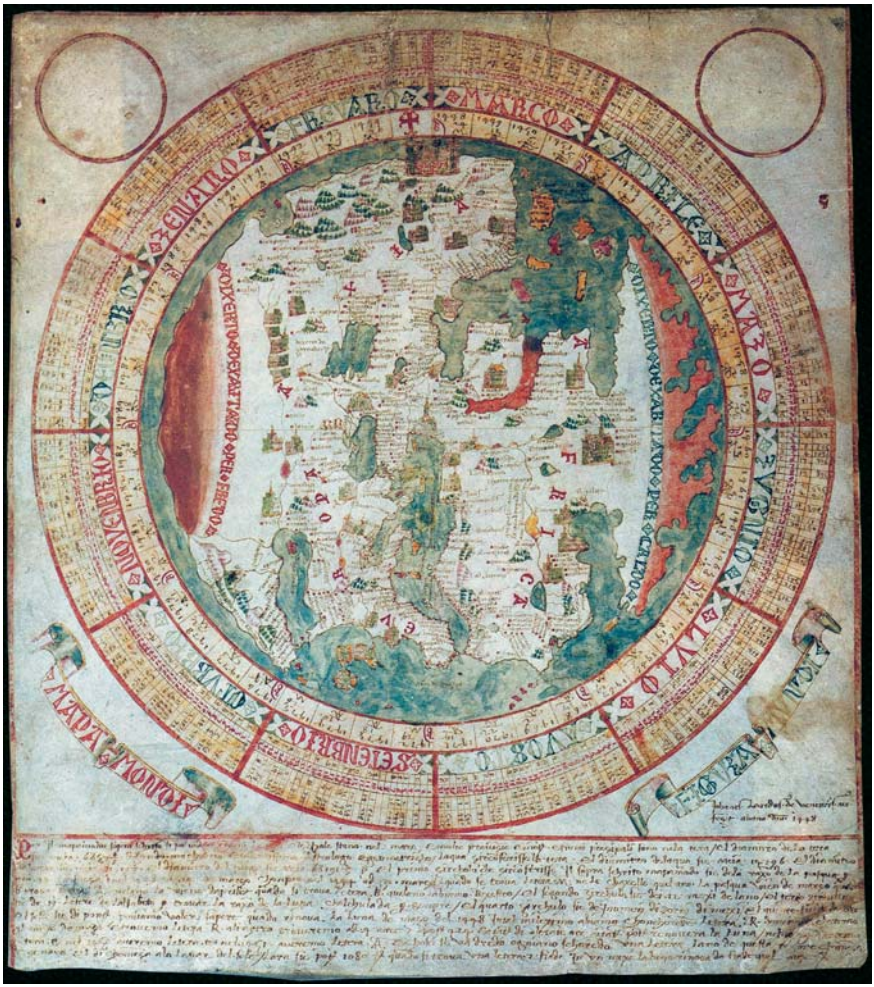
Tav. 8. Il mappamondo del *Codice Psalterio* (British Library, *Add. Ms. 28681*).

Tav. 9. La *carta del Mondo* annessa al *Liber Foridus* dell'abate Lambert di Saint-Omer.



Tav. 10. Il mappamondo di Ranulf Higden.

Tav. 11. Il planisfero di Walsperger.

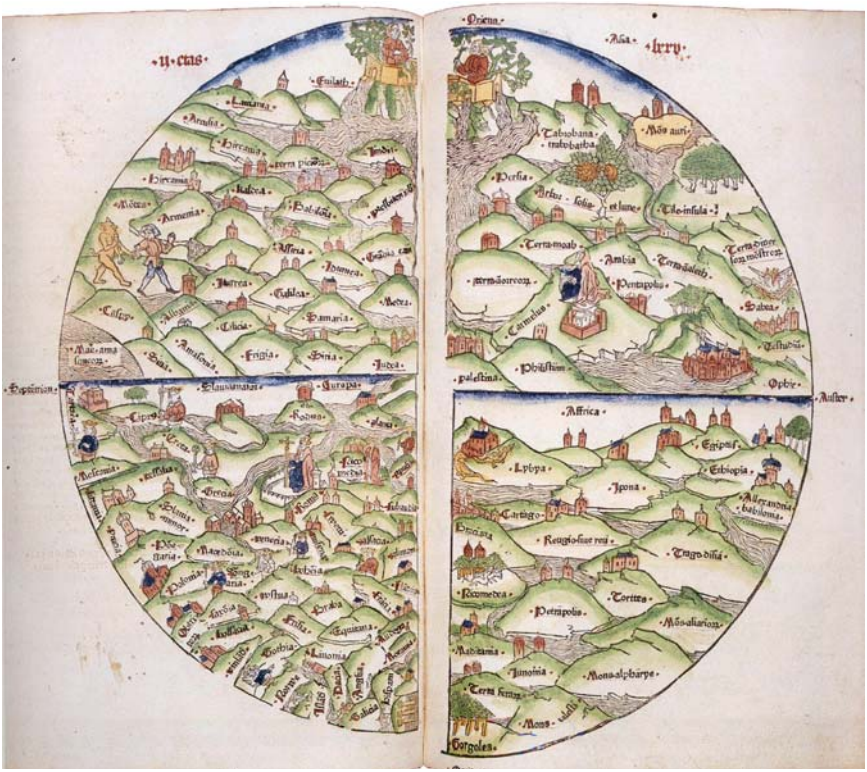


Tav. 12. Raffigurazione del Mondo di Johanes Leardus.

Tav. 13. Il Mondo in un manoscritto di *Les Fleurs des Histoires* di Jean Mansel.

Tav. 14. Il mappamondo di fra Mauro Camaldolese.

Tav. 15. La raffigurazione del Paradiso terrestre e della Terra di fra Mauro Camaldolese.


Asia
Africa
Europa
Septentrion
Auster
Oriens
Occidens
Jerusalem
Babilonia
Egiptus
Ethiopia
Cartago
Roma
Tyrus
Sabba
Tharsis
Ninive
Damascus
Mare rubrum
Mare mediterraneum
Mons Caucasus
Mons Olimpus
Mons Taurus
Mons Sinay
Mons Oliveti
Mons Caluarie
Mons Syon
Mons Gelboe
Mons Libani
Mons Thabor
Mons Sion
Mons Carmelus
Mons Seyr
Mons Gelboe
Mons Alphabye
Mons Amanus
Mons Ararat
Mons Gelboe
Mons Gelboe
Mons Gelboe

Cristina Vallini

Il nome di Eva: fra ideologia e traduzione

Adamo e la rappresentazione della Donna

L'incontro dei progenitori nel Paradiso è descritto nel secondo libro della Genesi, in un contesto che sembra voler completare il racconto della creazione contenuto nel libro primo, con un processo di avvicinamento che pone al centro del creato il Paradiso terrestre, e al centro del Paradiso Adamo e sua moglie.[1]

1. Genesi 2: «[1]Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. [2]Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. [3]Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto. [4a] Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati. [4b]Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, [5]nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata – perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo [6]e faceva salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare tutto il suolo – [7]allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente. [8]Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. [9]Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. [10]Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. [11]Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre intorno a tutto il paese di Avìla, dove c'è l'oro [12]e l'oro di quella terra è fine; qui c'è anche la resina odorosa e la pietra d'ònice. [13]Il secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre intorno a tutto il paese d'Etiopia. [14]Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre ad oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate. [15]Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. [16]Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, [17]ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti". [18]Poi il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile". [19]Al-

In questa sorta di zumata, l'Uomo, plasmato dalla terra e vivificato dal soffio, è sottoposto, in successione, ad una serie di comandamenti che lo instradano nella formazione della cultura: incaricato di coltivare e custodire il giardino, sottoposto ad una proibizione tabuistica, indotto a identificare e denominare gli altri animali, è finalmente gratificato con il riconoscimento della compagna di sesso diverso. Questo evento è collocato alla fine del processo dell'acculturazione, descritto nella Genesi come direttamente governato da Dio e sinteticamente rappresentato dalla costituzione di una serie di "confini" identitari: il giardino all'interno del creato, l'albero proibito individuato fra gli altri, la propria specie separata da tutti gli altri animali, la coppia costituita dai due esseri diversi ma uguali. Adamo, alla fine di questo processo, nel riconoscere l'aiuto simile a sé si esprime solennemente in quello che è il primo testo poetico dell'Umanità, un breve "cantico"interamente dedicato alla rappresentazione sintetica dell'essenza della Donna.[2]

«Disse allora Adamo:	«Wa-yyô(')mer hā-'ād_ām	« וַיֹּאמֶר הָאָדָם
questa volta essa	zō(')ṯ happa'am	זֹאת הַפַּעַם
è osso dalle mie ossa,	'eṣem mē-'ăṣāmay	עֶצֶם מֵעֲצָמַי
è carne dalla mia carne.	û-bāśār mi-bb^{e}śārî	וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי
La si chiamerà *UOMA*	l^{e}-zō'ṯ yiqqārē(') *'IŠŠĀ(H)*	לְזֹאת יִקָּרֵא **אִשָּׁה**
perché dall'*UOMO* è stata tolta».	kî mē-'*ÎŠ* luqōḥā(h) – zō'ṯ»	כִּי מֵאִישׁ לֻקָּחָה־זֹּאת:»

L'importanza di questo brano ha attirato l'attenzione di commentatori di tutti i tempi. Il mio contributo di linguista si concentrerà sulle etichette lessicali e sulle connesse etimologie relative alle designazioni della prima donna nel testo ebraico della Bibbia e, successivamente, sui tentativi di riprodurre gli stessi valori nelle traduzioni.

lora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. [20]Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile. [21]Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. [22]Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. [23]Allora l'uomo disse: "Questa volta essa / è osso dalle mie ossa / e carne dalla mia carne ./ La si chiamerà donna / perché dall'uomo è stata tolta". [24]Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne. [25]Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna».

2. Per accedere al testo ebraico della Bibbia e non solo è preziosa la consultazione del sito http://www.blueletterbible.org.

Il pronunciamento di Adamo è formulato in modo da echeggiare le enunciazioni creative di Dio: questa solennità dà enfasi alla spiegazione proposta per il nome della Donna, che non è certo superflua, in questo luogo immediatamente seguente a quello in cui l'Uomo è rappresentato come *nomothetes*. Il testo ha un andamento quasi sillogistico: se è «osso delle mie ossa», se è «carne della mia carne», allora essa ha nome *'iššā(h)* in quanto è stata tolta da *'îš*. La "secondarietà" della donna, il suo essere stata creata dopo, come ribadirà San Paolo, è rappresentato nel cantico di Adamo da una costruzione grammaticale ('donna' = nominativo *vs.* 'uomo' = genitivo dello stesso nome, con valore di provenienza, origine) e da una costruzione lessicale ('donna' = nome derivato *vs.* 'uomo' = nome primario), il tutto inserito in un perfetto parallelismo testuale (***mē-****'ăṣāmay* 'dalle ossa', ***mi-****bb^{e}śārî* 'dalla carne', ***mē-****'îš* 'dall'uomo'). L'essenza femminile è dunque rappresentata, mostrata, con strumenti completamente linguistici, dotati di una pregnanza iconica che vale più di qualunque ragionamento.

Il rapporto del nome della donna e di quello dell'uomo è dunque giocato, nel testo della Genesi, sul piano etimologico, con un rinvio alla "verità" che sembra non lasciare spazio a dubbi. Eppure questa derivazione è etimologicamente "vera" solo se si prescinde dalla scrittura, in modo non innocente ma ideologicamente motivato.[3] Infatti, nella scrittura originaria solo consonantica, il nome dell'uomo è ALEF – YOD – ŠIN איש), quello della donna è ALEF – ŠIN – HE (אשה); le consonanti sono in ogni caso diverse (a meno di non voler considerare YOD e HE come estranee alla radice, '*matres lectionis*' o altro).[4]

Comunque sia, la spiegazione messa in bocca ad Adamo della giustezza del significato di *'IŠŠĀ(H)* rispetto a *'ÎŠ* è assolutamente coerente con l'idea (o ideologia) che il testo della Bibbia sia completamente costituito di parole che si richiamano in modo sistematico l'una con l'altra, senza che questo implichi una concezione moderna del rapporto etimologico. Questo punto di vista è rappresentato nel modo più pieno dal famoso rabbino tedesco Samson Raphael Hirsch (1808-1888), il cui dizionario etimologi-

3. Tutto ciò è amplificato nella traslitterazione se si accetta un meno preciso *iš/ iššā,* o *ish/isha*, secondo la convenzione inglese*,* invece che il più corretto *'îš/'iššā(h)*.

4. Quanto l'interpretazione di questo luogo cruciale del testo sacro sia gravida di ideologia, è dimostrato da quest'altro gioco etimologico: il nome dell'uomo e della donna sarebbero 'scritti' nello stesso modo, salvo l'aggiunta di yod (la prima lettera del nome di Dio יהוה =YHVH) nel primo e di he (la seconda lettera del Nome) nel secondo.

co dell'ebraico biblico è stato recentemente ripubblicato.[5] Hirsch riprende ma in modo rigorosamente ortodosso il principio implicato dalla massima tradizionale *lashon nofel al lashon* (letteralmente "un'espressione linguistica ricopre un'altra espressione linguistica") che si riferisce al principio dell'assonanza, dell'omofonia, e lo utilizza pienamente nella sua visione dell'ebraico come lingua divina, che ha tessuto in sé il significato profondo delle parole, quello che è indispensabile attingere per la comprensione della Torah. L'andare oltre la lettera significa, in questa ottica, aprire l'interpretazione anche ai dati apparentemente sfuggenti delle somiglianze fonetiche, con una piena rivalutazione della parola pronunciata. Questa linea interpretativa è, d'altronde, tradizionale presso i rabbini: basta leggere quanto scrive a chiosa del passo della Genesi di cui stiamo trattando Rabbi Shlomo Yizhaqi (1040-1105), noto come Rashi, uno dei più famosi commentatori medievali della Bibbia. Egli applica la formula *lashon nofel al lashon* alla coppia *'iššā(h)/'îš* e ne trae la conclusione che, proprio la presenza di questo gioco di parole, dimostra che il Mondo è stato creato in lingua ebraica.[6]

Oltre che *nomothetes*, Adamo, completamente ispirato dallo spirito divino, dimostra dunque con le sue parole di essere anche il primo rabbino nella storia dell'Umanità: il suo discorso spiega infatti *'iššā(h),* che è già comparso nel testo al versetto immediatamente precedente, con il termine *'îš*, che compare per la prima volta in questo luogo del testo della Genesi. Precedentemente per designare l'uomo troviamo sempre usato il lessema *'adam*, la parola che nell'Antico testamento designa comunemente l'uomo come membro dell'Umanità. Che cosa significa dunque *'îš*? Il suo uso più frequente è nella designazione dell'uomo, rispetto a Dio, del marito, rispetto alla moglie, e comunque di qualunque individuo maschile, in quanto possibile membro di una coppia (anche di animali). Simmetricamente *'iššā(h)* ha gli stessi valori, al femminile, designando soprattutto la moglie (e la femmina di una coppia di animali); entrambi i termini possono inoltre assumere valore aggettivale o pronominale (e significare 'ciascuno/ciascuna'). Adamo

5. M. Clark, *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew. Based on the Commentaries of Rabbi Samson Raphael Hirsch*, Jerusalem 1999. Leggibile in parte anche su Google Books.

6. Quanto questo tipo di questioni continui a trovare appassionati nel mondo ebraico è dimostrato da una miriade di interventi consultabili in Rete: cito per tutti l'indirizzo http://mail-jewish.org/, che dà accesso al ricchissimo materiale della *Mail-Jewish Hypertext Edition*, che raccoglie diversi volumi di forum dedicati a «discussing Jewish topics in general within an environment where the validity of Halacha is accepted».

è ispirato in quanto capace di esprimere (rappresentare) linguisticamente il riconoscimento essenziale dell'aiuto simile a sé: la sua qualità di *nomothetes* lo induce a creare "il proprio nome" come parte essenziale di quello della compagna che si è meritato.[7] La lingua ebraica, con la sua morfologia e la sua fonetica, appare allo stato nascente nel cantico del Progenitore, e getta la sua luce attraverso i secoli.

Traduzione e santità

Che cosa accade quando il testo biblico, questo testo della Genesi, in cui le parole hanno la freschezza e insieme il peso delle pietre di fondazione del Mondo, abbandona la lingua sacra e si offre alla metamorfosi della traduzione?

Certo nessun traduttore può paragonarsi a Mosè, l'autore tradizionale del testo; mancano a chiunque si accinga a questa impresa due carismi fondamentali: la competenza (di *native speaker*!) dell'ebraico antico ed il rapporto diretto con Dio (anche se, come vedremo, sono proprio i più "santi" dei traduttori a porsi il problema, eroico, dell'aderenza alla lettera e della conservazione del senso). Per trovare questi santi sarà necessario abbandonare l'ambito ortodosso e chiuso dell'Ebraismo ed accedere alla dimensione ecumenica del Cristianesimo.

È nota la resistenza degli ebrei a permettere qualsiasi allontanamento dalla lingua divina nella lettura del libro sacro; tuttavia non si deve evincere da ciò l'assenza di traduzioni della Bibbia realizzate ad uso di israeliti desiderosi di sentire la parola divina in una lingua comprensibile. A questa esigenza rispondono precocemente i *Targumim* in aramaico, realizzati già intorno al II sec. a.C. e le diverse versioni greche, a cominciare da quella nota come dei *Settanta*, iniziata ad Alessandria all'epoca di Tolomeo Filadelfo (285-247 a.C.) e probabilmente terminata prima dell'inizio dell'era cristiana.

Quest'ultimo testo è destinato a rivestire una notevolissima importanza, in quanto fonte principale di *tutte* le versioni bibliche, compresa quella in neo-aramaico nota come *Peshitta*.[8] L'eccessiva libertà nella resa

7. La creazione della Donna è un premio per Adamo che non si è riconosciuto in nessuno degli animali che Dio ha fatto passare di fronte a lui perché li nominasse.

8. Si veda l'articolo *Bible Translations* di Crawford Howell Toy e Richard Gottheil all'indirizzo: http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1035&letter=B.

del testo originale riconosciuta nelle versioni dei libri successivi al Pentateuco e insieme la diffusione del testo dei *Settanta* anche in ambienti cristiani, indussero le gerarchie rabbiniche ad una revisione intesa a recuperare un'aderenza canonica all'originale:[9] questo compito fu assunto per primo da Aquila, un cristiano fattosi poi proselito dell'ebraismo, vissuto all'epoca dell'imperatore Adriano (117-138). Si dice che la sua traduzione, estremamente pedante, seguisse il testo parola per parola; a dispetto, o forse grazie proprio a questa mancanza di eleganza stilistica, sappiamo che ebbe molto successo presso gli ebrei. Risulta dalle testimonianze di Gerolamo e Agostino che sia stata in auge per diversi secoli, tanto è vero che è nominata, insieme a quella dei *Settanta*, nella novella di Giustiniano del 553 che autorizzava gli ebrei a leggere nelle sinagoghe la Bibbia in greco. Altre due versioni furono realizzate da Teodozione, vissuto alla fine del II secolo d.C. e infine da Simmaco negli stessi anni.[10] Ora, tutte queste traduzioni sono andate perdute, insieme con la silloge che ne aveva fatto Origene; per nostra fortuna rimangono tuttavia testimonianze proprio del passo della Genesi su cui ci siamo concentrati finora.[11] Possiamo pertanto constatare che la coppia *'iššā(h)/'îš* era stata resa nella versione dei *Settanta* dai due termini γυνή e ἀνήρ, e quindi con la rinuncia alla resa dell'assonanza "etimologica" del testo ebraico; diversa è la scelta di Simmaco che crea il neologismo ἀνδρίς, perfettamente adatto a rendere il parallelismo:

9. Scrivono Toy e Gottheil in *Bible Translations* : «At a later time – perhaps in the second century of the present era – a different view seems to have prevailed; and it was said that the day on which the Law was translated into Greek was as unfortunate for the Jews as that on which the Golden Calf was made. Even to teach children Greek was forbidden; though it was still permitted to teach a girl Greek, as a knowledge of that language was considered to be an accomplishment. Evidently this change of view was occasioned by the rise of the Christian Church, which used the Bible only in the Septuagint Version».

10. Molto interessante il giudizio di S. Gerolamo sui tre traduttori: «Aquila et Symmachus et Theodotio diversum paene opus in eodem opere prodiderunt, alio nitente verbum de verbo exprimere, alio sensum potius sequi, tertio non multum a veteribus discrepare» (*Prolog. in Euseb. Chronicon*).

11. Si veda *Origenis Hexaplorum quae supersunt,* pubblicate da Fr. Field nel 1875, Oxford Clarendon Press, vol. I, p. 15. L'edizione "hexaplaris" o Esapla è opera straordinaria di Origene che vi lavorò per oltre 12 anni, dal 228 al 240 d. C. Tutto l'Antico testamento era presentato in sei colonne; la prima dava il testo ebraico in caratteri ebraici, la seconda il testo ebraico trascritto in caratteri greci, la terza e le seguenti, per ordine, le versioni di Aquila, di Simmaco, dei *Settanta*, di Teodozione. Il manoscritto era conservato nella biblioteca di Cesarea, ove fu consultato tra gli altri da Eusebio e da san Gerolamo. La sua scomparsa sembra risalire all'invasione araba nel VII sec.

ἀνδρίς, ὅτι ἀπὸ ἀνδρὸς ἐλήφθη αὕτη. Accanto a questa soluzione geniale ed elegante va citata quella di Teodozione, che realizza il parallelismo fra il nome della donna e l'azione attraverso cui è stata creata: egli dice infatti che sarà chiamata λήψις in quanto «dall'uomo è stata *tolta* = ἐληφθη».[12]

Le scelte divergenti dei *Settanta* e degli altri due traduttori si ripresenteranno in tutte le versioni di questo brano della Genesi, quando la lingua di traduzione non consentirà di fare ricorso a due termini simmetrici per designare i membri della coppia umana.[13] Ciò porta in primo piano il problema dei problemi di ogni traduttore, la conservazione della *Bedeutung*, problema centrale quando quello che viene tradotto è un testo che contiene la parola divina. Ora è evidente quanto sia importante il luogo di Genesi 2,23 per la rappresentazione del rapporto fra i due coniugi, e quanto sia stato geniale il ricorso dell'autore del testo ebraico alla coppia di parole assimilate per assonanza/etimologia. Tuttavia il valore semantico dei due termini in quanto "capacità designativa" (la *Bezeichnung* secondo la terminologia di Coseriu), è riprodotto in modo perfetto dalle due parole scelte dai *Settanta*, che servono comunemente, in greco, a designare la moglie e il marito, analogamente a quanto avviene in ebraico per la coppia *'iššā(h)/'îš*. L'espediente attribuito a Simmaco si dimostra, a sua volta, perfettamente adeguato a rendere il "senso" (*Sinn* nella terminologia di Coseriu) del termine tradotto, e cioè quel particolare valore che *'iššā(h)* assume in "quel" particolare testo (in quella singola istanza comunicativa) in cui è connesso (para)etimologicamente a *'îš*. Teodozione sceglie invece di salvare il parallelismo testuale (che evidentemente gli appare l'elemento più significativo) senza ricorrere alla creazioni di un neologismo, e sposta la "secondarietà" della donna assegnandole il nome λήψις che si riflette nelle forme con 'eta' del verbo λαμβάνω (nel testo ἐλήφθη). In questa prospettiva è possibile osservare che la traduzione dei *Settanta* rinuncia a rendere la profondità significativa della formulazione di Adamo, a cui l'autore della Genesi assegna il compito di definire l'essenza e il limite della donna nella coppia, della moglie rispetto al marito, di ciò che è derivato rispetto a ciò che è primario. Le traduzioni di Simmaco e Teodozione, dal canto loro, rinunciano alla precisione designativa, all'efficacia comunicativa, all'im-

12. È strano che san Gerolamo citi la versione di Teodozione traducendola in latino «*assumptio*: quia ex viro *sumpta* est».

13. Questa circostanza, in realtà, è abbastanza rara, e quando si presenta, mette immediatamente in sospetto, come nel caso dell'inglese *woman/man*.

mediata comprensibilità della lingua comune per recuperare la preziosa assonanza del testo originale, su cui, come si è visto, gli ebrei antichi e moderni hanno avuto occasione di riflettere, percependone giustamente il valore dottrinale e normativo.

Molte testimonianze sulle diverse soluzioni nella traduzione del cantico di Adamo ci sono giunte tramite san Gerolamo.

> Non videtur in Graeco et in Latino sonare, cur mulier appelletur, quia ex viro sumpta sit; sed etymologia in Hebraeo sermone servatur. Vir quippe vocatur IS, et mulier ISSA. Recte igitur ab is appellata est mulier ISSA. Unde et Sym. pulcre etymologiam etiam in Graeco voluit custodire, dicens: Haec vocabitur ἀνδρὶς, ὁτι ἀπὸ ἀνδρὸς ἐλήφθη; quod nos Latino possumus dicere : Haec vocabitur virago, quia ex viro sumpta est.
> Porro Theodotio aliam etymologiam suspicatus est, dicens : Haec vocabitur assumptio, quia ex viro sumpta est. Potest quippe ISSA secundum varietatem accentus et assumptio intelligi.[14]

Dunque, proprio questo profondissimo intellettuale, questo raffinato teorico della traduzione, colui che aveva ripreso il comandamento oraziano del tradurre superando la lettera (*nec verbum verbo curabis reddere fidus/ interpres*), fa la scelta di riprodurre col materiale latino il *sensum* di quel gioco di parole a cui i *Settanta* avevano rinunciato. Con coraggio, sfuggendo alle lusinghe della lingua di comunicazione, egli si mantiene aderente al testo ebraico: «dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur VIRAGO quondam de VIRO sumpta est».

Come si vede il parallelismo è praticamente perfetto (se si esclude la *variatio* nella sequenza *ex – de – de* che rinuncia alla coesione ottenuta in ebraico da *mē- – mi- – mē-*): e la scelta è evidentemente dettata dalla esigenza sentita di rappresentare nel testo latino il CUR del nome della donna («Non videtur in Graeco et in Latino sonare, cur mulier appelletur, quia ex viro sumpta sit»); il CUR che nel testo ebraico era rappresentato immediatamente col gioco di identità/derivazione.

Non è certo il caso di discutere la piena competenza di Gerolamo rispetto alla lingua ebraica: sappiamo che la sua opera di traduttore si sviluppò attraverso un'applicazione di decenni, durante i quali si cimentò nel tradurre e ritradurre diversi tipi di testi, e sappiamo che il Pentateuco

14. Hieronymus*, Hebraicae Quaestiones in Genesim*, 2, 8; si vedano anche i *Commentariorum*, in *Osee Prophetam Libri Tres,* in Migne, *Patrologia Latina*, 25: coll. 815-946C (la *Patrologia latina* è consultabile all'indirizzo http://monumenta.ch/latein/).

appartiene alle traduzioni degli ultimi anni. Quello che emerge in modo palese dalla scelta di *virago* mi pare qualcosa di più che la competenza linguistica: san Gerolamo rivela di possedere pienamente quella sensibilità testuale che gli permette di riconoscere le pertinenze semantiche che, nel testo fonte, sono portatrici di senso, e lo induce a conservarle col materiale del testo di arrivo (questo è manifestato dalla traduzione di *'išš̄ā(h)* con *mulier* al versetto 2,22). Se di "santità" si può parlare, di fronte al compito che un intellettuale credente si è imposto nei riguardi di quella che riconosce come parola divina, intrisa di mistero, mi pare che Gerolamo la manifesti tutta, in questa sua scelta lessicale.[15]

Affidato, nella *Vulgata*, alla più ampia diffusione, secondo l'ideologia ecumenica della Nuova fede, il testo della Bibbia doveva essere esposto a numerose traduzioni, spesso ponendosi come *primo* testo scritto nella lingua scelta per l'identificazione di un popolo: basta pensare alla traduzione di Wulfila per i Goti, o a quella di Cirillo per gli Slavi (in questi due casi, di dislocazione "orientale", il testo fonte è ancora quello greco dei *Settanta*). È in Occidente, tuttavia, che il problema della traduzione della Bibbia doveva riproporsi con urgenza, e con esiti nuovi, scalzando l'autorità del capolavoro di Gerolamo: la Riforma volle riproporre con forza la necessità di ritornare all'essenza del testo, ripartendo dalla fonte, e rivedendo la traduzione.

Quando Lutero dette avvio alla sua opera di versione in tedesco dei testi del Nuovo e del Vecchio testamento, la *Vulgata*, ormai fonte di diverse traduzioni nel contesto poliglotta del Rinascimento, aveva già da tempo celebrato la propria qualità di testo emblematico della cultura occidentale in quanto primo libro stampato da Gutenberg (1456).[16] Nel progettare e realizzare la sua grande impresa Lutero ricorse per il Nuovo testamento alla

15. La scelta del lessema è stata occasione di osservazioni critiche, ad esempio da parte di Giovanni Calvino. Va tuttavia notato come alla coscienza linguistica di un parlante dell'epoca di Gerolamo il termine poteva senz'altro essere sentito come perfettamente adeguato. Una conferma ci viene da questa osservazione di Festo *s.v. Querquetulanus*: «Feminas quas nunc dicimus, antiqui appellabant *viras*, unde adhuc permanent *virgines* et *viragines*».

16. Fra il 1456 e il 1500 furono pubblicate 97 edizioni della Vulgata: fra cui 28 in Italia, 16 in Germania, 10 in Svizzera, 9 in Francia. La centralità della *Vulgata* nella cultura europea è dimostrato in modo esemplare dalla posizione che questo testo ha nella *Bibbia Poliglotta Complutense*, in cui ogni pagina è divisa in tre colonne: la colonna centrale contiene la *Vulgata*, quella esterna il testo in ebraico, la colonna interna il testo dei *Settanta*. Questo mirabile testo, per il Pentateuco mostra, nella parte inferiore di ogni pagina, anche il testo in aramaico

versione greca dei *Settanta* emendata da Erasmo e pubblicata nel 1519,[17] mentre per il Vecchio testamento partì dal testo ebraico della cosiddetta Bibbia di Berlino, stampata a Brescia nel 1494. Naturalmente Lutero si servì anche del riscontro della *Vulgata*, oltre che della *Veteris et Novi Testamenti nova translatio* di Sante Pagnini, ebraista domenicano ed esegeta della Bibbia, traduzione pubblicata nel 1528, nonché delle altre numerose traduzioni in tedesco disponibili al suo tempo. L'opera di Lutero, universalmente riconosciuta come magnifico fondamento della lingua tedesca, e importante anche per le formulazioni teoriche sui criteri per la traduzione che la accompagnarono, uscì a stampa nel 1534, in 6 volumi, col titolo *Biblia, das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch* a Wittenberg, presso l'editore Hans Lufft. Lutero mostra una grandissima arte nell'applicare il principio della massima chiarezza e comprensibilità,[18] e insieme della massima aderenza al testo fonte. La traduzione del brano della Genesi che descrive la creazione della Donna è una perfetta dimostrazione di questo programma: «man wird sie *mennin* heiszen, darumb das sie *vom manne* genomen ist».[19]

La scelta di Lutero trova diversi riscontri nella tradizione: in antico alto tedesco il brano biblico appare glossato col ricorso a *commanin* (= virago) costruito su *comman* (= vir);[20] anche nella *Altdeutsche Genesis* è possibile constatare la volontà di riprodurre il parallelismo presente nel testo: «*maget* sol si haben namen, want si fone *manne* ist genommen»; la stessa istanza è

del *Targum Onkelos*, affiancato dalla traduzione in latino. La *Bibbia Poliglotta Complutense*, promossa dal cardinale castigliano Francisco Jiménez de Cisneros fu stampata nel 1522.

17. È la seconda edizione di Erasmo, pubblicata a Basilea.

18. È nota, ad esempio, la sua scelta di tradurre (nell'episodio dell'elemosina della vedova in Luca 21,2) il temine *lepta* col nome di una moneta di Erfurt di minimo valore.

19. L'ortografia del testo è stata più volte rivista e modernizzata: attualmente il brano di Genesi 2,23 è così rappresentato: «Da sprach der Mensch: Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Man wird sie *Männin* heißen, darum daß sie vom *Manne* genommen ist». Accanto al primo significato di Männin («1) *genossin des mannes. die bildung dieses wortes aus* mann *erfolgt wol zufrühest in der geistlichen sprache für übertragung der vulgatastelle genes.* 2, 23») il Grimm registra anche il significato di "donna mascolina": «2) männin, *auch übersetzung von virago in heldenhaftem sinne: virago* menninne, meninne, maininn, männin, mennin», nonché come secondo elemento in lessemi composti: «3) männin, *als zweites glied in zusammensetzungen, bei titelhaften bezeichnungen, an denen die verheiratete frau als genossin des mannes theil nimmt*: amtmännin, hauptmännin, *auch ohne umlaut*».

20. *Die althochdeutschen Glossen*, gesammelt und bearbeitet von E. Steinmeyer und E. Sievers, Bd. I-V (Berlin, 1879-1922), 1, p. 311, 58.

rappresentata dall'autore del *Vom Rechte* che ricorre ad una coppia lessicale completamente diversa nelle designazioni, e tuttavia legata dall'assonanza: «er ist *charl*, si ist *chone*».[21] La coppia lessicale usata da Lutero era evidentemente abbastanza consolidata nelle traduzioni di questo brano biblico, come mostra la sua presenza in un "proverbio" in antico alto tedesco: «du, *man*, *mennîn* ez nâch dir hiez, niht anders ich ez nenne».[22] Ancora più significativo è l'uso della coppia lessicale in una delle traduzioni tedesche della Bibbia, quella di Norimberga del 1483, in cui si legge: «dise wirt genennet ein *mennin*, wann sy ist genomen von dem *mann*».[23]

Tornando alla traduzione di Lutero va comunque sottolineata l'aderenza al testo ed al suo senso, che emerge con tutta evidenza non solo dalla scelta di riprodurre il gioco di parole ebraico con la coppia *Männin/Mann*, ma anche dalla traduzione di *'adam* con *Mensch* e di *'iššā(h)* del versetto 22 con *ein Weib*, che riproduce la scelta della *Vulgata* in cui Gerolamo aveva usato lessemi diversi nei due contesti.[24]

La traduzione di Lutero fu una componente estremamente efficace nella diffusione della Riforma, e in ogni caso funzionò come stimolo ed esempio per proseguire nell'opera di traduzione della Parola nelle lingue dei diversi popoli. Il superamento della *Vulgata* nel mondo protestante divenne pertanto un canone, tanto da indurre il Concilio di Trento a ribadirne la posizione centrale ed unica.[25] Sappiamo che molte traduzioni della Bibbia nei paesi che accettarono la Riforma furono effettuate a partire dal testo di Lutero; e spesso questo è dimostrabile proprio attraverso l'indizio costituito dalla scelta dei termini per Donna/Uomo nel brano della Genesi. Una posizione certamente autonoma, ma significativamente concordante con quella di Lutero si trova nella versione latina della Bibbia ad opera di

21. J. Marchand, *The Symbolic Nature of the Universe,* all'indirizzo: http://virgil.org/dswo/courses/marchand-symbolic-universe.pdf.

22. Frauenlob (Heinrich von Meissen), *Sprüche* 159, 6.

23. Questa traduzione, ad opera di Anton Koburger (anche scritto Koberger), è nota anche come *la nona Bibbia*. Un confronto fra i due testi, relativamente all'inizio della Genesi, può essere significativo del diverso stile dei due traduttori. Koburger: «!n dem anfang hat got beschaffen hymel und erden. aber dye erde was eytel und leere. und die vinsternus warn auff dem antlitz des abgrunds». Lutero: «Im anfang schuff Gott himel und erden. Und die erde war wüst und leer, und es war finster auff der tieffe».

24. *Vulgata*: mulier / virago.

25. Ancora in una disposizione degli anni Trenta la Chiesa cattolica ribadiva che le traduzioni nelle diverse lingue dovevano essere fatte a partire dalla *Vulgata*.

Calvino.[26] Nella sua traduzione del testo Biblico, al luogo della Genesi in cui si compie la creazione della Donna, egli così traduce:

> 22. Et aedificavit Jehova Deus costam quam tulerat ex Adam in mulierem, et adduxit eam ad Adam. 23. Et dixit Adam, Hac vice os est ex ossibus meis, et caro ex carne mea: et vocabitur Virissa, quia ex viro sumpta est ista.

A proposito del neologismo *virissa*, che ricorda l'elegante ἀνδρίς di Simmaco, Calvino osserva che Adamo dà non a caso alla propria moglie un nome tratto da quello dell'uomo, volendo in realtà rendere testimonianza della saggezza di Dio. Egli attribuisce ad una carenza nella lingua latina la scelta dell'interprete antico (Gerolamo!) di rendere *'iššā(h)* con *virago*: infatti, egli dice, il termine ebraico significa nient'altro che la 'femmina dell'uomo'.[27]

La traduzione latina di Calvino trova un significativo riscontro nel testo di quella che è certamente la prima e più importante traduzione in francese del testo sacro, realizzata dal giovane dottissimo seguace e parente di Calvino Louis Olivier, noto come Pierre Robert Olivetan (Olivetanus) (1506-1538) pubblicata a Neuchâtel nel 1535 (con prefazione di Calvino). La conoscenza dell'ebraico, da parte di Olivetano, giustifica lo straordinario neologismo presente in questa prima e diffusissima traduzione francese:

> 22. Et le Seigneur Dieu disposa la côte qu'il avait prise d'Adam pour être faite femme, et l'amena à Adam. 23. Lors Adam dit : A cette fois, c'est os de mes os et chair de ma chair. On appellera icelle *hommasse* car elle a été prise de l'homme.[28]

26. È stato notato che la versione di Calvino assomiglia molto a quella di Leo Juda, pubblicata a Zurigo nel 1543. Quella di Juda non era peraltro l'unica versione latina protestante, essendo stata preceduta da quella di S. Munster, stampata a Basilea nel 1534, con testo ebraico a fronte. Si è detto che Calvino non conoscesse l'ebraico: la notizia appare calunniosa (egli si mostra edotto, fra l'altro, dei commentatori ebrei medievali).

27. «And he gives to his wife a name taken from that of man, [150] that by this testimony and this mark he might transmit a perpetual memorial of the wisdom of God. A deficiency in the Latin language has compelled the ancient interpreter to render 'ish (ishah,) by the word virago. It is, however, to be remarked, that the Hebrew term means nothing else than the female of the man». *Commentaries on the first Book of Moses Called Genesis*, by John Calvin Translated from the Original Latin, and Compared with the French Edition, by the Rev. John King, m.a., of Queen's College, Cambridge, Incumbent of Christ's Church, Hull. Volume first, Christian Classics Ethereal Library. All'indirizzo http://www.ccel.org. I commentari latini di Calvino alle scritture furono tradotti in francese dall'autore stesso ed in inglese da Thomas Tymme, nel 1578.

28. Si noti come *hommasse* sembri la traduzione francese di *virissa.*

Con la Riforma, presto diffusa in diversi paesi europei e destinata a competere sul piano globale con la Chiesa cattolica nel compito dell'evangelizzazione dei popoli, la traduzione del testo della Bibbia assume valore dottrinario: e molti traduttori riformati, o comunque autonomi rispetto alla *Vulgata*, vengono perseguiti, processati e messi al rogo.[29] L'Istituzione cristiana più forte ed antica si proclama depositaria dell'interpretazione vera, e di fatto impone ai suoi fedeli il latino, nonostante la sua incomprensibilità, con un atteggiamento che non può non ricordare quello degli ebrei ortodossi, per cui la traduzione in greco sembrava un sacrilegio paragonabile alla costruzione del vitello d'oro.

Le forme linguistiche della traduzione

In questo quadro le scelte relative alla traduzione di *'išš̄ā(h)/'îš* si immergono in un universo sempre più complesso, in cui le diverse lingue sembrano potersi classificare in due tipi principali: quelle in cui è possibile senza forzature lessicali e morfologiche riprodurre la coppia almeno apparentemente derivativa del testo fonte, e quelle in cui la volontà di conservare il senso testuale impone una forzatura nella scelta lessicale. In questo secondo caso (che è poi quello della lingua greca, che è stata poi anche la prima lingua di traduzione), molti interpreti scelgono la soluzione dei *Settanta*, rinunciando al senso implicato dal parallelismo formale, e contentandosi di conservare la designazione dei due termini.

Prima di passare ad una veloce rassegna di diverse soluzioni traduttive in diverse lingue, voglio prendere in esame il caso costituito dall'inglese, che sembra appartenere alle lingue del primo tipo, grazie alla coppia *woman/man* che sono in un rapporto di somiglianza formale. Non mi sembra opportuno discutere qui il problema etimologico: non tratterò quindi l'inglese diversamente dall'ebraico; è vero tuttavia che sia la scrittura, sia la pronunzia permettono ai traduttori semplicemente di "ignorare" il problema.

29. Particolarmente significativo il caso del cappellano inglese William Tyndale (1494-1536) che nel 1524, dopo essere entrato in contatto con Lutero, aveva tradotto la Bibbia in inglese "corrente", partendo dagli originali ebraico e greco (il suo testo è alla base della *King James Version* (o *Authorised Version*). L'opera fu ritenuta manifestazione di eresia, al punto che Enrico VIII, ancora devoto cattolico, fece rintracciare Tyndale in Olanda, lo fece arrestare con l'inganno, processare come eretico, legare a una croce e strangolare lentamente, prima di bruciarne il corpo sul rogo.

La presenza in rete di numerosi siti dedicati alla Bibbia permette di accedere a un piccolo, ma significativo numero delle traduzioni in oltre 2.350 lingue diverse:[30] se si considera che per le principali lingue europee (ma non solo) esistono più versioni, e che molte di queste sono fruibili sul web, il materiale disponibile è veramente molto ricco. Nella mia perlustrazione, dovendo scartare tutti i casi in cui manca la traduzione della Genesi (e questo è frequente per la maggior parte delle lingue extra-europee), ho scelto di proporre sinteticamente solo i testi in cui appariva in modo non equivoco la presenza o l'assenza del parallelismo lessicale presente nell'ebraico.

Commentando in modo necessariamente sintetico i dati che saranno proposti al lettore nella Tabella, mi sembra di poter osservare che le traduzioni che conservano il parallelismo sono in numero relativamente minore di quelle che non lo manifestano, e che in molti casi nel corso del tempo la riproduzione di questo aspetto del testo originale non è stata più perseguita (si veda, ad esempio, il caso dello spagnolo). Riguardo all'italiano la successione delle traduzioni mostra un progressivo allontanamento dalla simmetria del testo di Gerolamo, sia in ambito protestante, sia in ambito cattolico.[31]

Tabella delle traduzioni di Genesi 2,23: nella colonna di sinistra i testi in cui è stato abbandonato il parallelismo *'îš* / *iššā(h)*, in quella di destra i testi che lo conservano. Le lingue, dopo il greco dei *Settanta* e il latino della *Vulgata*, sono presentate secondo un raggruppamento genealogico, a partire dalle lingue europee (per i motivi sopra esposti non si sono inserite in tabella le traduzioni inglesi che mostrano tutte la coppia *woman/man)*; la data di pubblicazione è proposta solo quando necessario.

Testo masoretico

וַיֹּ֣אמֶר, הָאָדָם
זֹ֣את הַפַּ֗עַם
עֶ֚צֶם מֵֽ,עֲצָמַ֔י
וּבָשָׂ֖ר מִבְּשָׂרִ֑י
לְזֹ֣את יִקָּרֵ֔א **אִשָּׁ֖ה**

30. Secondo i dati dell'Alleanza Biblica Universale nel 2004 era in atto la traduzione in altre 600 lingue.

31. Colpisce tuttavia la scelta delle Edizioni Paoline del 1969 di recuperare il termine latino *virago* all'interno della traduzione italiana («E Adamo disse: Ecco finalmente l'osso delle mie ossa, la carne della mia carne. Questa sarà chiamata *Virago*, perché è stata tratta dall'uomo»).

Versione dei Settanta
καὶ εἶπεν Αδαμ τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου αὕτη κληθήσεται **γυνή** ὅτι ἐκ τοῦ **ἀνδρὸς** αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη

Vulgata
dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur **virago** quoniam de **viro** sumpta est.

Bibbia "Riveduta"* (Protestante) *1927
E l'uomo disse: "Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata **donna** perché è stata tratta dall'**uomo**"

Bibbia Diodati* (Protestante) *1641
ecco osso delle mie ossa, e carne della mia carne; costei sarà chiamata **femmina d'uomo**, conciossiacché costei sia stata tolta dall'**uomo**.

***Nuova Traduzione CEI* 2008**
Allora l'uomo disse: «Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne. La si chiamerà donna, perché dall'uomo è stata tolta».

***Bibbia Martini* 1778**
E Adamo disse: Questo adesso osso delle mie ossa, e carne della mia carne, ella **dall'uomo avrà il nome**, perocchè è stata tratta dall'**uomo**.

francese: *Bible L. Segonde* (1910)
Et l'homme dit: Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair! on l'appellera **femme**, parce qu'elle a été prise de **l'homme**.

francese: *Bible Ostervald* (1744)
Et Adam dit: Celle-ci enfin est os de mes os, et chair de ma chair. Celle-ci sera nommée femme **(en hébreu Isha**), car elle a été prise de l'homme (**en hébreu Ish**).

francese: *Traduction Œcuménique de la Bible*
L'homme s'écria : « Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair, celle-ci, on l'appellera **femme** car c'est de **l'homme** qu'elle a été prise. »

francese: *Bible en français courant*
En la voyant celui-ci s'écria : « Ah ! Cette fois, voici quelqu'un qui est plus que tout autre du même sang que moi ! On la nommera **compagne** de l'homme, car c'est de son **compagnon** qu'elle fut tirée. »

spagnolo: *La Nueva Biblia de los Hispanos* (2005)
Y el hombre dijo: "Esta es ahora hueso de mis huesos, Y carne de mi carne. Ella será llamada **mujer**, Porque del **hombre** fue tomada.

spagnolo: ***Versión Reina Valera* (1569)**
Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada **Varona**, porque del **varón** fue tomada.

portoghese*: O livro* (2000)
Esta sim!, exclamou Adão. Esta é parte dos meus ossos e da minha carne. O seu nome será **mulher**. Foi tirada do **homem**!

portoghese*: João Ferreira de Almeida Atualizada* (protestante)
Então disse o homem: Esta é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; ela será chamada **varoa**, porquanto do **varão** foi tomada.

romeno: ***Cornilescu***
Şi omul a zis: „Iată în sfîrşit aceea care este os din oasele mele şi carne din carnea mea! Ea se va numi, **femeie**, pentrucă a fost luată din **om**.`

danese
Da sagde Adam: "Denne Gang er det Ben af mine Ben og Kød af mit Kød; hun skal kaldes **Kvinde**, thi af **Manden** er hun taget!"

russo: ***traduzione del Sinodo*** **(1876)**
И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться **женою**, ибо взята от **мужа**.

croato
Nato čovjek reče: "Gle, evo kosti od mojih kostiju, mesa od mesa mojega! **Ženom** neka se zove, od **čovjeka** kad je uzeta!"

albanese
Dhe njeriu tha: "Kjo së fundi është kocka e kockave të mia dhe mishi i mishit tim. Ajo do të quhet **grua** sepse është nxjerrë nga **burri**".

lituano
Tada Adomas tarė: "Štai kaulas iš mano kaulų ir kūnas iš mano kūno! Šita bus vadinama **moterimi**, nes iš **vyro** ji paimta".

turco
Adem, «İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, Etimden alınmış ettir» dedi, «Ona ‹**Kadın**› denilecek, Çünkü o **adam**dan alındı.» türemiştir.

creolo di Haiti
Lè nonm lan wè l', li di. Aa! Fwa sa a, men yonn ki menm jan avè m'! Zo l' se zo mwen. Chè l' se chè mwen. Y'a rele l' **fanm**, paske se nan **gason** li soti.

olandese
Toen zeide Adam: Deze is ditmaal been van mijn benen, en vlees van mijn vlees! Men zal haar **Manninne** heten, omdat zij uit den **man** genomen is.

islandese
Þá sagði maðurinn: "Þetta er loks bein af mínum beinum og hold af mínu holdi. Hún skal **karlynja** kallast, af því að hún er af **karlmanni** tekin."

ucraino
І промовив Адам: Оце тепер вона кість від костей моїх, і тіло від тіла мого. Вона **чоловіковою** буде зватися, бо взята вона з **чоловіка**.

polacco
I rzekł Adam: Toć teraz jest kość z kości moich, i ciało z ciała mego; dla tegoż będzie nazwana **mężatką**, bo ona z **męża** wzięta jest.

ungherese: ***Karoli***
És monda az ember: Ez már csontomból való csont, és testembõl való test: ez **asszonyembernek** neveztessék, mert **emberbõl** vétetett.

finlandese: ***Pyhä Raamattu*** **(1933/1938)**
Ja mies sanoi: "Tämä on nyt luu minun luistani ja liha minun lihastani; hän kutsuttakoon **miehettäreksi**, sillä hän on **miehestä** otettu".

arabo: ***Arabic Life Application Bible***
فَقَالَ الرَّجُلُ: «هٰذِهِ الْآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي، وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. فَهِيَ تُدْعَى امْرَأَةً لِأَنَّهَا مِنَ امْرِئٍ أُخِذَتْ»

cinese: ***Union (Traditional)***
那人說：這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱他為**女人**，因為他是從男**人**身上取出來的。

tagalog: *Ang Dating Biblia* (1905)
At sinabi ng lalake, Ito nga'y buto ng aking mga buto at laman ng aking laman: siya'y tatawaging **Babae**, sapagka't sa **Lalake** siya kinuha.

maori
A ka mea a Arama, Katahi ano ki tenei te wheua o roto o oku wheua, me te kikokiko o roto o oku kikokiko: me hua ia ko te **Wahine**, nona hoki i tangohia mai i roto i te **Tangata**.

swahili
Huyo mwanaume akasema, Huyu sasa ni mfupa wa mifupa yangu na nyama ya nyamayangu,ataitwa**'mwanamke**,'kwa kuwa alitolewa katika **mwanaum**e.

esperanto
Kaj la homo diris: Jen nun sxi estas osto el miaj ostoj kaj karno el mia karno; sxi estu nomata **Virino**, cxar el **Viro** sxi estas prenita.

La consultazione anche sommaria della tabella sopra presentata può indurre a diverse riflessioni; certamente appare evidente quanto già affermato, e cioè la forte influenza della versione di Lutero, che vede adeguarsi alla scelta del loro modello almeno i traduttori in diverse lingue nordiche (con l'esclusione del danese). Le poche traduzioni riportate in lingue di più recente evangelizzazione sembrano collocarsi abbastanza casualmente nelle due colonne; ma, si ripete, questa non vuole essere un'indagine esaustiva, mi mancano le competenze quanto meno linguistiche per questo che sarebbe un compito immane.

Traduzione e ideologia

Qualche parola conclusiva voglio spendere su alcune ricadute ideologiche che hanno fatto di questo brano della Genesi un luogo per considerazioni morali e culturali da parte di esegeti non necessariamente frettolosi o incompetenti (anzi, in certi casi, particolarmente autorevoli ed attenti… come è certo l'attuale pontefice Joseph Ratzinger).

Come primo rappresentante di quanti hanno tratto dalla formulazione di Genesi 2,23 occasione per una formulazione "morale" del rapporto donna/uomo, citerò il filosofo francese medievale Pietro Abelardo (1049-1142): in una sua opera di commento alla Genesi egli sottolinea come l'unione naturale dell'uomo e della donna venga rappresentata nel nome dalla coppia di termini in ebraico ('uomo' *'îš* da cui *iššā(h)*), e come proprio la simmetria di questi nomi debba essere ammonizione all'amore reciproco; in questo senso giustifica l'uso non esattamente "proprio" di *virago*.

> VIRAGO, QUONIAM DE VIRO, ut sic quoque sit nomine coniuncta sicut est et natura, nomen uidelicet ex uiro contrahens sicut et substantiam, ut ex ipsis quoque nominibus admoneantur quantum se diligere debeant qui tam sibi coniuncti sunt. In Hebraeo uir /133/ dicitur '**is**', et inde femina dicta est '***issa***'. Latinus uero interpres deriuationem Hebraicam prout potuit imitatus, 'uirago' a uiro pro femina generaliter posuit, quamuis in usu modo non sit ut quaelibet femina uirago dicatur, sed illae solae quae uirilis, id est fortis, sunt animi.[32]

Lasciando il grande dotto medievale e risalendo velocemente ai nostri anni voglio citare un documento ufficiale, la *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo,* diffusa a Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 31 maggio 2004, Festa della Visitazione della Beata Vergine Maria, dall'allora Prefetto Joseph Card. Ratzinger. In questo testo l'attuale Papa Benedetto XVI, nel discutere il tema della differenza sessuale, commenta diversi brani delle Sacre scritture, compreso il passo di Genesi 2,23.

> Il secondo racconto della creazione (*Gn* 2,4-25) conferma in modo inequivocabile l'importanza della differenza sessuale. Una volta plasmato da Dio e collocato nel giardino di cui riceve la gestione, colui che è designato, ancora con termine generico, come *Adam*, fa esperienza di una solitudine che la presenza degli animali non riesce a colmare. Gli occorre un *aiuto* che gli sia corrispondente. Il termine designa qui non un ruolo subalterno, ma un aiuto vitale. Lo scopo è infatti di permettere che la vita di *Adam* non si inabissi in un confronto sterile e, alla fine, mortale solamente con se stesso. È necessario che entri in relazione con un altro essere che sia al suo livello. Soltanto la donna, creata dalla stessa «carne» ed avvolta dallo stesso mistero, dà alla vita dell'uomo un avvenire. Ciò si verifica a livello ontologico, nel senso che la creazione della donna da parte di Dio caratterizza l'umanità come realtà relazionale. In questo incontro emerge anche la parola che dischiude per la prima volta la bocca dell'uomo in una espressione di meraviglia: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» (*Gn* 2,23).[33]

Si noterà come il commento del "cantico" di Adamo si fermi prima dell'enunciazione del nome della donna, con la stessa preterizione che ave-

32. http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1079-1142,_Abaelardus,_Expositio_in_Hexameron,_LT.doc.

33. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_it.html.

va indotto i traduttori della CEI a rimuovere dal testo il riferimento all'uomo ancora presente nella Bibbia Martini.

Prende spunto dalla *Lettera* di Ratzinger Adriano Sofri, per additare le contraddizioni ancora insite nella Chiesa relativamente alla parità fra uomini e donne. In un articolo, redatto nel carcere di Pisa, pubblicato sul quotidiano «La Repubblica» il 17 agosto 2004, dal titolo *L'uomo e la donna secondo la Chiesa*, Sofri inserisce il richiamo alla coppia terminologica della Bibbia, attribuendosi come fonte il suo "cappellano":

> Nonostante le intimazioni della correttezza politica, e del buon senso, continuiamo troppo spesso a dire "uomo" in senso neutrale, ingoiando in quel maschile l'appendice femminile. Ho consultato il mio cappellano biblista, Roberto Filippini (che non ha colpa delle mie opinioni, naturalmente). La Genesi dice che Dio creò «l'uomo, maschio e femmina lo creò». E il primo uomo, che inventa il nome agli altri animali, chiama invece lei col femminile del proprio nome: ish e isha - "uoma". A propria immagine e somiglianza. Padre e madre – lo disse papa Luciani, facendo tanto rumore. Pensiero assodato per i biblisti, di un Dio padre dai sentimenti materni, misericordioso come un grembo di madre. E tuttavia nel tono così domestico di quel papa si sentì qualcosa di più, un Dio davvero padre e madre. Nella Scrittura il rapporto fra Dio e il suo popolo, o l'umanità (e poi la sua Chiesa) è quello fra il marito e la sua sposa. Fonte di una contraddizione mai risolta, perché la Chiesa-sposa è a sua volta eminentemente maschile: allora riproduce la metafora nel rapporto fra la gerarchia maschile, vicaria di Dio e di Gesù, e la parte femminile, e specialmente quella consacrata (benché esclusa dal sacerdozio) della Chiesa.[34]

Il testo di Sofri ha avuto molto successo, ed è stato riprodotto in diversi siti, soprattutto femministi (come quello da cui cito): ritengo che sia suo il "merito" di aver diffuso ampiamente la conoscenza di questo passo biblico e della coppia terminologica ebraica anche nel pubblico dei "non biblisti".

Certamente profonda si deve ritenere la competenza biblica di Ennio Floris, già domenicano, insegnante all'Angelicum di Roma, successivamente rivoltosi al protestantesimo.

In un intervento del 15 settembre 2005, intitolato *L'uomo e la donna in Genesi II* Floris punta il dito sulla ideologia "dissimmetrica" che emana dal brano biblico proprio in virtù della derivazione grammaticale

34. http://www.libreriadelledonne.it/news/articoli/Repub170804.htm.

del nome della donna da quello dell'uomo, e critica severamente questa *idée reçue*:

> La seconda frase di Adamo richiede una spiegazione, perché la traduzione non riporta la complessità retorica del testo ebraico. Ripetiamo il testo: «si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta».
> Nel testo ebraico non troviamo la parola «uomo». Se l'avesse usato, avremmo trovato scritto : si chiamerà «*Adamina*» perché da Adamo è stata tolta. Invece leggiamo: «Si chiamera "*Iscia*" perche da "*Isc*" è stata tolta». Ora Isc è l'uomo maschio, che in latino diciamo «vir». Pensando al latino, la traduzione esatta sarebbe: «si chiamerà virago perché da vir è stata tolta». La donna dunque è stata tolta non dall'uomo, individuo asessuale, di cui si parla in principio, e in cui l'uomo s'incarna, ma dall'individuo maschio. La femmina dunque è stata tratta dal maschio.
> Ciò induce a pensare, se seguiamo il filo della narrazione mitico-simbolica, che Dio crea la donna dopo aver riempito il vuoto apertosi nell'uomo dall'asportazione della costa, e quindi dopo avergli dato un sesso. Solo in questo caso il testo può affermare che la donna è tratta da *Isc*, dal maschio.
> Ma se la donna viene dal maschio, essa viene da lui, per lui, ed è la sua immagine, suo strumento affinché lui arrivi a possedere nella sua persona l'uomo, cioè la natura umana. Anche la donna è una persona, ma come « aiuto » all'*Isc*, affinché lui lo sia pienamente, come soggetto. Infatti la successione genealogica non ha valore che dal maschio. L'onore, la gloria, la responsabilità ricadono sull'uomo, sulla donna per ridondanza, in seguito al suo servizio e alla sua unione con lui. In breve, l'uomo non esiste nella sua pienezza che nel maschio. L'onore della donna è quello di essere la sua immagine nella sua vita, come lo è nel suo essere![35]

Come si nota Floris riprende il problema della traduzione e sottolinea la diversa valenza semantica di *Adam* e *Isc*, aprendo un tema fin qui non trattato che sfioreremo fra poco.

La coppia lessicale *'iššā(h)/'îš* e i suoi precipitati ideologici sono messi al centro dell'intervento recente di un personaggio non certo di secondo piano, il teologo belga André Wenin, intervento significativo (risultato molto sconcertante) pronunciato in occasione delle 41e Giornate Internazionali FICPM (Federazione Internazionale Centri di Preparazione al Matrimonio) svoltesi dal 28 aprile al 1° maggio 2007 a Banneux , in Belgio. In questa occasione congressuale, dedicata a *L'amore, la coppia, la famiglia: fondamenti della nostra società,* Wenin interviene con un testo

35. http://alain.auger.free.fr/t410010.htm.

dal titolo provocatorio: *Adamo ed Eva, Caino ed Abele. Le trappole della coppia e della famiglia*. Scopo del discorso è dimostrare l'asimmetria della coppia nel rapporto matrimoniale (e le conseguenze di ciò nell'allevamento dei figli: il sostrato è psicanalitico). In questo quadro Wenin commenta anche il versetto 22, precedente a quello che ci interessa, con un'osservazione di tipo traduttivo: *Dio plasmò la donna e la condusse* (= fece venire) *all'uomo*. In ebraico l'espressione "far venire" è frequentemente utilizzata nell'ambiente cultuale per parlare delle offerte fatte. La donna è offerta all'uomo come un dono». Dopo questa premessa, segue il commento al brano in cui è denominata la Donna:

> Interviene allora l'essere umano: *Questa è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne*". L'uomo (in ebraico "ish") ha una reazione che si potrebbe ritenere positiva, poiché ha una parola di meraviglia e parla della donna (in ebraico "isha") in termini poetici. Constata che la donna è della sua stessa natura e allo stesso tempo constata che è diversa da lui. In realtà, questo intervento dell'uomo non è poi così positivo come lo si potrebbe credere. 1. L'uomo riduce l'agire di Dio al solo fatto che gli è stata presa una costola. Non si chiede come questa costola sia diventata la donna. Agisce come se ciò che è successo durante il torpore non fosse esistito. Non parla del dono di Dio (lo riconoscerà solo più tardi al versetto 12 del 3° capitolo). 2. L'uomo non parla alla donna, non si rivolge a lei, ma parla a se stesso. Non si pone di fronte alla donna come al suo simile. Utilizza tre volte l'espressione "questa" per parlare della donna. Quindi non cerca di entrare in dialogo, anche se questo tuttavia era il desiderio di Dio.[36]

Anche questo intervento tende a valorizzare il brano biblico come occasione di riflessione morale, anche se, come negli interventi precedenti, se ne mette in evidenza il contenuto eticamente problematico e non così positivo come si potrebbe pensare a prima vista.

Un altro problema connesso alla lettera del testo ebraico ed alla sua traduzione, che voglio solo sfiorare in questo momento, è quello della versione di Genesi 5,2. In questo passo che enuncia la genealogia di Adamo, si legge letteralmente: «Lo creò **maschio** e **femmina**, e li benedisse: e diede loro il nome di ***Adam*** il giorno in cui furono creati» .

Nel testo ebraico le due designazioni 'maschio' e 'femmina' sono espresse da due lessemi diversi, gli stessi che si trovano usati nel primo libro della Genesi (1,27), nel momento della creazione dell'Uomo: *zakar*

36. http://www.cpm-italia.it/documenti/AdamoedEva.pdf.

e *nĕqebah.* La comune denominazione che segue l'atto della creazione è *Adam*, il lessema comunemente usato per designare l'uomo, fino alla comparsa di *'îš* in Genesi 2,23. Il valore di 'nome comune dell'individuo umano' che *Adam* assume in questo luogo (Genesi 5,2), in virtù del contrasto testuale con i termini che designano il maschio e la femmina è ben percepito dai primi traduttori. Sia i *Settanta*, sia san Gerolamo conservano nel testo la parola *Adam*:

> ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς καὶ εὐλόγησεν αὐτούς· καὶ ἐπωνόμασε τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἀ**δάμ**, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν αὐτούς.
> masculum et feminam creavit eos, et benedixit illis: et vocavit nomen eorum **Adam**, in die quo creati sunt.

I due principali Riformatori scelgono due soluzioni diverse, in cui Lutero si mostra come al solito assai abile nello sfruttare le possibilità del Tedesco, mentre Calvino sceglie di tradurre la parola ebraica, recuperando il valore iperonimico di latino *homo.*

> und schuf sie als Mann und Weib und segnete sie und gab ihnen den Namen "Mensch"* zur Zeit, da sie geschaffen wurden.
> Masculum et foeminam creavit eos, et benedixit eis: et vocavit nomen eorum Hominem, in die qua creati sunt

Non è necessario seguire la sorte di questo brano nelle traduzioni nelle diverse lingue. Credo tuttavia che non sia senza interesse indicarne il percorso traduttivo nelle Bibbie cattoliche più recenti, approvate dalla Chiesa, a partire da quella canonica del settecentesco mons. Martini:[37]

1778 Bibbia Mons. Martini	Lo creò maschio e femmina, e li benedisse: e diede loro il nome di **Adam** il dì in cui furono creati.
1969 Bibbia Ed. Paoline	Li creò maschio e femmina, e li benedisse e diede loro il nome di «**Adami**», nel giorno in cui furon creati. [Nella nota originale della Bibbia Martini: "Ebbero ambedue lo stesso nome..."]
1974 Bibbia versione CEI	maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò **uomini** quando furono creati.

37. La tabella è stata costruita a partire da quella presente in un sito dedicato alla messa in rilievo, in modo per lo più violentemente polemico e gravido di ideologia, di contraddizioni ed interpolazioni nella Bibbia. Si veda all'indirizzo http://www.utopia.it/.

1978 Bibbia Ed. S. Paolo	Maschio e femmina li creò, li benedisse e li denominò «**uomo**», nel giorno in cui furono creati.
2008 Bibbia nuova traduz. CEI	maschio e femmina li creò, li benedisse e diede loro il nome di **uomo** nel giorno in cui furono creati

I dubbi che abbiamo visto emergere in queste ultime pagine mettono in crisi la visione eirenica a cui una prima lettura del testo di Genesi 2,23 ci aveva indotti? Certamente il razionalismo non è privilegio del mondo moderno, e lo abbiamo visto pienamente applicato da quei primi interpreti che abbiamo riunito sotto l'istanza della santità. Copriremmo il vero, tuttavia, se non lasciassimo trapelare il dubbio che la denominazione della donna da parte di Adamo, e la storia complessiva della creazione di Eva, possa essere interpretata in modo che la "secondarietà" della donna, rappresentata sul piano linguistico, non possa essere intesa, anche a partire dal testo di Genesi 2,23, come secondarietà essenziale, morale ed intellettuale. A questa concezione deteriore dell'essenza femminile induce senza dubbio il brano attribuito a san Paolo contenuto nella prima Lettera a Timoteo:

> Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non fu Adamo ad essere ingannato, ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione. Essa potrà essere salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con modestia.[38]

Mi pare particolarmente significativo segnalare che nella redazione-traduzione in giudeo-spagnolo di questo testo forse non autenticamente paolino, certamente misogino, la donna è sempre designata con il vocabolo *isha*, usato quasi fosse un segno identitario

> 12 Porke non permito a la **isha** ensaniar, ni tomar autoridad sobre
> el ben Adam, sino estar en silençio.
> 13 Porke Adam fue formado el primero; despues Eva.
> 14 i Adam non fue enganiado; sino la **isha**, siendo seduçida, vino a
> ser [envuelta] en esbivlamiento.
> 15 Empero se abediguara engendrando bonim, si permaneçiere en
> la emuna i ajava, i kedusha, i filotimia.[39]

38. 1-Timoteo 2, 12-15.

39. *The Orthodox Jewish Brit Chadasha*, ed. Phillip E. Goble, New York 1999. Si veda all'indirizzo: http://www.afii.org.

Appendice: ma il nome di Eva?

Le considerazioni fin qui svolte hanno lasciato totalmente in ombra quello che il titolo del mio contributo sembrava promettere, e cioè la spiegazione (etimologica?) del nome Eva. A questa apparente omissione "rimedierò" in modo quasi telegrafico.

Credo di avere dimostrato che il primo Uomo denomina la prima Donna nel contesto di un riconoscimento di cui il nome, appunto, è parte essenziale. Il "cantico" di Adamo non appartiene alla Storia, ma rappresenta il momento senza tempo dell'identificazione di sé nell'altro/a.

Ma la Storia incombe, e la coppia uscirà presto dal Paradiso, luogo senza tempo, per conoscere (avendo mangiato il frutto proibito) la Terra, e per popolarla coi loro figli. È in questo momento di separazione dalla dimensione edenica che il primo Uomo, destinato a dare i nomi, senza potersi auto-denominare se non nel momento del riconoscimento identitario (*'îš* deriva da'*iššā(h)*, come '*iššā(h)* da *'îš*), designa la propria compagna con un nome nuovo che contiene il progetto della nuova vita fuori dal Paradiso.

E l'Uomo chiamò la moglie ('*iššā(h)*) col nome ***Chavvah***, *la madre dei viventi*[40]

L'interpretazione del nome presente in questo brano (*Chavvah)* doveva essere immediata per i parlanti ebraico, dato che si tratta di un nome "parlante" derivato da una radice che significa 'respirare' e quindi 'vivere'[41] Peraltro questo nome è presente solo due volte nel testo biblico, sempre in contiguità con *'iššā(h)*: nel brano citato e in quello in cui si dice che l'Uomo conobbe sua moglie *Chavvah* che concepì e partorì Caino, dicendo «ho ottenuto un maschio (*'îš*) per mezzo di Dio».[42]

Il valore semantico di *Chavvah* è percepito chiaramente dai traduttori ebrei dei *Settanta*, che rendono nel primo brano, il nome programmatico con la parola greca che indica 'vita', ***Ζωή***, mentre nel secondo brano ricorrono a un adattamento di trascrizione di un nome che compare per la seconda e ultima volta Εὔαν. La scelta di non tradurre è generalizzata da san Gerolamo, che crea il nome *Hava*, molto vicino foneticamente alla forma ebraica.

40. Genesi 3,20.

41. Un significato ulteriore derivato di questa radice è 'parlare', in quanto 'emettere il fiato'.

42. Genesi 4,1.

Questo è dunque «il nome di Eva», un nome assegnato dal marito in base ad un programma di Vita, che Eva mostra di interpretare completamente nell'ottica di una persistente azione divina (il prodotto del concepimento è ottenuto per mezzo di Dio).

Anche questo brano ha suscitato, e forse giustamente, alcune considerazioni ispirate dalla moderna sensibilità per la dimensione della "parità", una dimensione certo lontana dal mondo ebraico nel quale sono collocati i testi che ci hanno occupato fino ad ora. Le parole del teologo belga Wenin non ci meravigliano, quindi, ma ci inducono, forse, a tentare di superare (almeno come progetto) il loro pessimismo:

> L'uomo dà un nome alla donna unilateralmente. Non è più un nome simile a quello che egli stesso si era dato in precedenza (ish-isha), ma è un nome come quelli da lui dati agli animali che non rispondono. Colloca sua moglie come madre di tutti i viventi e non come sua sposa, come suo simile, come altro da sé.

Diego Poli

La percezione dell'Eden nella cultura del Medio Evo irlandese

C'est vrai; c'est à l'Éden que je songeais!
A. Rimbaud, L'impossible*, da* Une saison en enfer

Nella Mesopotamia sumerica si è prodotta la interpretazione culturale dell'"esserci nel mondo", del confrontarsi con l'alterità, del relazionare l'asse verticale del divenire nella storia con l'asse orizzontale della garanzia ontologica dei fatti.

Il sistema che è proposto dalla documentazione sumerica distingue le tre dimensioni determinate rispettivamente dagli spazi: *a*) del territorio civilizzato, curato negli aspetti delle organizzazioni civile e agricola, denominato URU, *b*) delle steppe incolte e selvagge della marginalità dell'EDIN, *c*) dei luoghi elevati e boschivi, alieni e, potenzialmente e realmente, ostili, definiti KUR, dove è anche individuata la dimora popolata dai morti.[1]

L'orientamento dell'uomo sumerico è pertanto basato sul parametro dell'opposizione fra "interno" verso "esterno" (*bar* che con l'elativo *bar. bar* fornisce il radicale per il greco *bárbaros* e per il sanscrito *barbara-*), termini che sembrano anche caratterizzare il confronto tra la fase della anteriore civiltà dei raccoglitori e cacciatori, frequentatori dell'EDIN, con il portato della rivoluzione tecnologica e culturale del neolitico, rappresentata dagli agricoltori stanziatisi nell'agglomerato dell'URU.

Si deve proprio a questi lo sviluppo della civiltà della scrittura, ipostizzata dalla dea Nisaba, la quale, oltre a essere collegata con lo stilo, sovraordina ai prodotti derivati dall'impiego dell'aratro (APIN). I racco-

1. D. Silvestri, *Identità, varietà, alterità linguistiche nel mondo antico*, in *Linguistica storica e sociolinguistica*, Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia, Roma, 22-24 ottobre 1998, Roma 2000, pp. 79-111, in particolare pp. 82-86.

glitori e i cacciatori restano i locutori di una specifica "lingua dei pastori", ovvero di un tecnoletto etichettato come *eme.udul.a*.

Nella rielaborazione del materiale confluito nel *Genesi* vetero-testamentario si assiste alla inversione delle polarità dei valori, in modo da fare dell'Eden il luogo del giardino impiantato dal Signore a uso dell'uomo che Egli aveva formato dalla terra.

Luogo lussureggiante e fertile, vi cresce ogni specie di vegetazione permessa da un'"agricoltura celeste" al cui centro colloca l'albero della vita – che tiene lontano quindi la dimensione originariamente legata a KUR – e della conoscenza del bene e del male: soltanto del suo frutto non è concesso cibarsi ad Adamo né a Eva.

L'Eden è un universo modellato nella complessa rete della stratigrafia allegorica, concepito come il luogo degli elementi fondamentali, decorato dalle profonde simbologie rappresentate dalle piante e dalla loro disposizione e concepito come potenzialità di sviluppo nella storia, lasciata al solo arbitrio della prima coppia di umani. La linfa vitale che scorre in vie sotterranee è indispensabile alla sopravvivenza dello spazio verde. L'acqua e il giardino formano un binomio dalle molteplici valenze che giungeranno al fonte battesimale e alle suggestioni arcane delle isole perdute in cui sono custodite le dimensioni del Paradiso perduto.

Il giardino dell'Eden è infatti solcato da un corso d'acqua sorgiva che, dopo averlo irrigato, si diversifica nei quattro fiumi Fison, Gihon, Tigri, Eufrate, che scorrono attorno a Evila, a Cus e a Assur, quindi in quelle terre della Mesopotamia che sono note ai Sumeri e, successivamente, agli Assiri e Babilonesi ai quali si deve la composizione delle storie che passeranno poi al vaglio della riforma mosaica per essere interpretare secondo la prospettiva della elezione concessa da Dio al popolo giudaico. Ciò ha comportato la rifunzionalizzazione degli argomenti tematici, ma anche la loro rigerarchizzazione, seguendo uno schema ampiamente ripetuto nelle fenomenologie dell'organizzazione della cultura.

Il tema del giardino è ripreso da Isaia e dal *Cantico dei Cantici* e continua in s. Giovanni, il quale colloca il sepolcro di Cristo in un giardino (*hortus*, cfr. 19,41) e agli occhi della Maddalena fa apparire il Cristo risorto come un giardiniere (*hortulanus*, cfr. 20,15).

Nel *De Genesi ad litteram* (8,1), s. Agostino lo interpreta *corporaliter*, identificandolo nell'accezione letteraria, *spiritaliter*, associandovi un senso allegorico, e *utroque modo*, ammettendone sia la fisicità concreta, sia la dimensione simbolica.

Nell'ambito di uno spiccato gusto ellenistico e romano per il giardino, non desta meraviglia che alcuni Padri dichiarino che il Cristo risuscitato abbia riaperto i cancelli dell'Eden.[2]

Per restare a fenomeni ricorsi nella medesima area semitica, si può ricordare la demonizzazione del suino, mirata a privare questo animale della sacralità che aveva acquisito nella protostoria con i culti a lui dedicati o, per guardare al limitrofo Iran, si può citare la reazione avuta da Zaratustra nei confronti dei parametri ereditati dalla tradizione indo-aria.

Nel prosieguo narrativo del *Genesi*, infatti, dopo che, come conseguenza della disubbidienza, i progenitori dell'umanità sono stati scacciati dall'Eden, Caino si macchia del sangue innocente del fratello.

Il testo è esplicito nel sottolineare che Caino sovraintende ai lavori agricoli, le cui offerte non ricevono il gradimento di Dio il quale, invece, accoglie con favore gli animali sacrificati da Abele, il primo pastore di greggi. Rispetto alla predisposizione sumerica, la sedentarietà assume il significato negativo, dacché in quella fase protostorica il nomadismo contraddistingue le attività dei nuovi arrivati sullo scenario fra i quali vanno inclusi gli Ebrei.

La tipologia di questo paradigma iniziale si riproporrà nella dinamica intercorrente nel rapporto interpretativo fra gli spazi che si ristabilisce nel cristianesimo irlandese.

Nel rendere cultura la propria rielaborazione del messaggio cristiano, oltre a servirsi della fonte canonica delle Sacre Scritture, l'alto Medio Evo irlandese pullula di supporti immaginativi attinti alla propria tradizione celtica che è variamente miscelata con la letteratura cristiana, con quella latina e, a motivo dei rapporti che sembrano essersi conservati con le chiese d'Asia, con alcune influenze orientali siriaco-copto-bizantine. Esse appaiono soprattutto sostanziarsi in fonti apocrife circolanti negli ambienti monastici e sul piano visivo sono riscontrabili in motivi decorativi dei manoscritti illuminati e nell'iconografia delle croci scolpite.[3]

Il tramite di questo rapporto, per l'Irlanda come per la Britannia, va

2. J. Amat, *Songes et visions. L'Au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985, pp. 398-401.

3. D. Poli, *La* interpretatio Hibernica *del diritto*, in *Il latino nel diritto*, Atti del convegno internazionale, Perugia, 8-10 ottobre 1992, a cura di S. Schipani, N. Scivoletto, Roma 1994, pp. 273-385.

riconosciuto nella Gallia di sec. IV dove, soprattutto con Martino di Tours, Vittricio, Caprasio, Onorato di Arles, Giovanni Cassiano, il Cristianesimo si apre al misticismo orientale e alla ricerca della contemplazione.[4]

Lo stesso evangelizzatore dell'Irlanda, il britannico Patrizio, collega l'attività missionaria agli ideali monastici che lui aveva appreso nel periodo di noviziato trascorsovi.[5] Il suo incarico pastorale è dalla sua *Confessio* definito con il termine di *peregrinatio*: «ut ego veneram ad Hibernas gentes Evangelium praedicare et ab incredulis contumelias perferre, ut audirem obprobium peregrinationis meae» (37). Esso diverrà il termine caratterizzante l'attività pastorale degli Irlandesi; *peregrinus* e *peregrinor* si riscontrano, non a caso, nelle *Epistulae* (3 e 4) del gallo-romano Sidonio Apollinare.

La documentazione dei primi secoli del Cristianesimo irlandese raffigura un quadro di vita religiosa in cui sono ben rappresentate figure di monaci pervasi dall'ardore di muoversi verso regioni lontane.[6]

Questi, comportandosi da anacoreti, abbandonano il cenobitismo allorquando la rivelazione della loro ascesi li accende con il desiderio della ricerca di spazi isolati e il rifiuto della civiltà li porta all'abdicazione del proprio soggetto: *eremum* / *desertum in oceano quaerere*. Qui essi provvedono alle esigenze minime per il proprio sostentamento e conducono una vita austera che li esercita alla meditazione e permette loro di espiare per le colpe commesse dal genere umano, restando in bilico sull'orlo della tentazione millenarista alimentata dalle visioni apocalittiche apocrife.[7]

Il raggiungimento di questo stadio contemplativo significa la riappropriazione della dimensione dell'Eden, percepita come la Terra promessa verso cui tendere, che si pone quale preambolo all'ascesa al Paradiso attraverso i momenti di erranza dell'*homo viator*.

Le *Vitae* dei Santi irlandesi sono il materiale letterario consono a trasmettere l'atteggiamento più propriamente dottrinario di questo pellegri-

4. J. Ryan, *Irish monasticism. Origins and early development*, Dublin-Cork 1931 (rist. 1992), pp. 256-263.

5. M. Herren, *Mission and monasticism in the* Confessio *of Patrick*, in *Sages, saints and storytellers. Celtic studies in honour of professor James Carney*, a cura di D. Ó Corráin, L. Breatnach, K. McCone, Maynooth 1989, pp. 76-85.

6. L. Gougaud, *Chrétientés celtiques*, Paris 1911, pp. 134-136.

7. St. J.D. Seymour, *Irish visions of the Otherworld. A contribution to the study of medieval visions*, New York 1930 e N. McNamara, *The Apocrypha in the Irish Church*, Dublin 1984.

nare.[8] Fra i primi testi va ricordata la *Vita Columbani* – scritta da Giona da Susa una ventina di anni dopo la morte di Colombano avvenuta nel 615 a Bobbio –,[9] nella quale viene delineata la figura ascetica del Santo, fondatore di numerosi monasteri, promulgatore delle istruzioni di due severe regole e di un penitenziale, programmatore della azione pastorale irlandese rivolta alla evangelizzazione delle genti *totius Europae* che nel Vescovo di Roma trovano il loro riferimento (*Epistulae* 1, 1, e 5, 1).

La disciplina claustrale prescritta prevede tuttavia la sospensione del dovere della fissità nella comunità conventuale – comunemente nota come *stabilitas loci* – per permettere il supremo esercizio della perfezione attraverso la permanenza, anche temporanea, in uno stato di *solitudo*.

Numerose sono le attestazioni di questa pratica. Éanna / Enda, al quale si attribuisce la fondazione dei primi monasteri irlandesi avvenuta a cominciare dai primi anni del sec. VI, predispone luoghi di isolamento adatti per l'ascesi dei confratelli riunitisi in una delle isole Aran. Fiac, discepolo diretto di s. Patrizio, suole ritirarsi in una caverna vicino a Sletty per trascorrervi la Quaresima in penitenza e poi rientrare al monastero per Pasqua. Cóemgen / Kevin vive per sette anni in una grotta nei pressi del convento da lui fondato a Glen dá loch / Glendalough.

Accanto a questo ritiro realizzato per periodi limitati, il monachesimo irlandese ammette il completo esercizio della mortificazione mediante l'esclusione volontaria dalla società cenobitica e la scelta della *peregrinatio* vista come penitenza ed espiazione.[10]

La missione che gli anacoreti si propongono di raggiungere è di superare l'alienazione derivante dal distacco originale e di riportare la direzione della *peregrinatio* verso il Salvatore. L'avvertimento di s. Paolo *dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino* (2 *Corinti* 5,6) vale come l'invito a rispondere impegnandosi nella "peregrinatio ad Dominum".

La peregrinazione è operativa su due livelli; quello più circoscritto, diretto verso luoghi di perfezione isolati, o quello più marcato, verso l'in-

8. K. Hughes, *The changing theory and practice of Irish pilgrimage*, in «Journal of Ecclesiastical History», 11 (1960), pp. 143-151.

9. M. Richter, *Bobbio in the early Middle Ages. The abiding legacy of Columbanus*, Dublin 2008.

10. J. Leclercq, *L'univers religieux de Saint Colomban et de Jonas de Bobbio*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 42 (1966), pp. 15-31 e A. Angenendt, *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, in *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, a cura di H. Löwe, I, Stuttgart 1982, pp. 52-79, pp. 54-56.

cognita dell'esterno, che viene a fondersi con l'attività missionaria. Tuttavia esso può realizzarsi anche come una *queste*, ovvero un itinerario mirato alla ricerca della Salvezza sollecitata dalla precarietà della permanenza su questa terra (*Instructiones*, 10,3: «in alienis habitamus, dum vel vita nostra non est nostra, et non nobis vivere debemus» e cfr. anche la *Vita*).

Colombano pellegrina nello spirito di Abramo, il quale lasciò la sua terra, per comportarsi come un uccello migratore – «rara avis, palumbus» (*Epistulae* 5,1) –, proveniente dalle terre più lontane – «de estremo mundo veniens» (5,8).

Alla prima tipologia appartiene il luogo di purificazione, noto come "Purgatorio di s. Patrizio", identificato in due delle isolette del lago Loch Dearg / Lough Derg (Contea del Donegal), chiamate *insula Sanctorum* e *insula purgatoria*.[11]

La toponomastica irlandese mostra alcuni termini specializzati per connotare i luoghi deputati alle pratiche ascetiche, quali *dísert*, da *desertus* (*locus*) e *úaim* "spelonca, antro", nonché *cell* / *cill*, da *cella*, e *tempul*, da *templum*.[12]

Nella *Vita* di Colombano si rammenta la vicenda di un monaco il quale, dopo aver invano solcato i mari per trovarvi un eremo, ritorna in Irlanda (25b-26a: «cum ceteris in mari herimum quaesiturus […] post longos per ventosa circuitus equora herimo non reperta ad patriam reversurus») e si insedia in una *cellula*.

Nella seconda tipologia rientrano le scelte del distacco, sino all'estremo dell'annullamento del ritorno, nella aspettativa di perfezionare il congiungimento con Dio, contribuendo a realizzare un repertorio escatologico di cui si avranno continuazioni nel *Seafarer*[13] e nel *Wanderer* anglosassoni.[14]

L'agire da *peregrinus* appare ancor più marcato dalla eccezionalità se si tiene in considerazione che il diritto consuetudinario irlandese priva di norma della propria autonomia coloro che vengono a trovarsi al di fuori della loro unità territoriale di appartenenza (*túath*), tant'è che la mobilità si lega allo status speciale di *deorad* "esterno, straniero", rispetto al regolare

11. P. Dinzelbacher, *Revelationes*, Turnhout 1991, p. 31.

12. E. G. Bowen, *Saints, seaways and settlements in the Celtic lands*, Cardiff 1977, pp. 130-134.

13. C. Cucina, *Il* Seafarer. *La* navigatio *cristiana di un poeta anglosassone*, Roma 2008.

14. D. Dyas, *Pilgrimage in medieval English literature: 700-1500*, Cambridge 2001.

status di *aurrae* / *aurrad* "interno, indigeno". Fra coloro che sono classificati come esterni – denominati come *ambue* "non nativo" o forse "privo di bestiame", *cú glas* "lupo", *murchuirthe* "abbandonato al mare" – figura anche l'eremita il quale è considerato un *deorad Dé* "straniero di Dio". [15]

Per la Chiesa irlandese, l'abbandono forzato della propria residenza rientra fra le pratiche penitenziali di maggior rilevanza. Nel più antico penitenziale, il *Penitentialis Vinniani* – attribuibile o a s. Finnian di Clonard, scomparso nel 549 o a s. Finnian di Mag-Bile, deceduto nel 579 –, la pena corrisposta a un religioso che sia autore di un omicidio prevede un cammino espiatorio che egli intraprende con un esilio di dieci anni, accompagnato da rigide prescrizioni di astinenza, finché potrà essere riammesso nella comunità di appartenenza per soddisfare gli altri obblighi penitenziali: «x annis exterrem fieri de patria sua oportet et agat penitentiam vii annorum in alia urbe […] si bene egerit et comprobatus fuerit testimonium abbatis sive sacerdotis cui commisus fuerit, recipiatur in patria sua […] si autem non satis egerit, non recipiatur in aeternum».[16]

Anche il *Paenitentiale s. Columbani* – verosimilmente composto poco dopo il 591 – riprende il testo quasi in parallelo. Tuttavia Colombano amplifica la drammaticità nella descrizione della maledizione sull'impenitente – «nunquam recipiatur in patriam, sed more Cain vagus et profugus sit super terram»[17] – e prescrive l'esilio anche al monaco che, come conseguenza di una relazione carnale, abbia procreato: «si quis ruina maxima ceciderit et filium genuerit, septem annis peregrinus in pane et aqua paeniteat; tunc primum sacerdotis iudicio iungatur altario».[18]

Peregrinam ducere vitam o *pro Christo peregrinari* rappresentano sintagmi usuali che caratterizzano questa attività.

I monaci sono spinti a peregrinare «pro Dei amore, propter nomen Domini, ob amorem, pro nomine Christi, pro remedio animae, pro adipiscenda in caelis patria, pro aeterna patria». Si tratta di una sorta di esilio volontario, che può protrarsi anche per il resto della vita, e che simboleggia

15. T. Charles-Edwards, *The social background to Irish* peregrinatio, in «Celtica», 11 (1976), pp. 43-59 (ripubblicato in *The Otherworld voyage in early Irish literature. An anthology of criticism*, a cura di J.M. Wooding, Dublin 2000) e F. Kelly, *A guide to early Irish law*, Dublin 1988, pp. 4-6.

16. L. Bieler, *The Irish Penitentials*, Dublin 1975, § 23, pp. 80-82.

17. *Ibidem*, § B1, pp. 98.

18. *Ibidem*, § B2, pp. 98.

con il distacco lo scioglimento, già su questa terra, di qualunque legame: «peregrinationem suscipiens, ad patriam nequaquam sum reversurus» (*Vita Findani* 5,6). Il cristiano esemplare è un esule, come insegna la Patristica e come è formulato da s. Agostino nel *De civitate Dei*.

Collegato a *perago* nei significati di "portare a termine, percorrere interamente, passare attraverso, trascorrere la vita", *peregrinatio*, *peregrinus – proselitus* secondo la *Vetus – peregre* e *peregrinari* riportano alla nozione del movimento centrifugo, alla ricerca della perifericità, certamente spaziale, ma anche psichica. Vi rientrano quindi i significati della alterità e della estraneità dalla propria identità.

Sin dalla Classicità, la facoltà di indipendenza intellettuale è stata indicata da questo campo noetico. Ne è esempio Cicerone, per il quale «animus late longeque peregrinatur» (*De deorum natura* 1,20,54) "il pensiero spazia in lungo e in largo" e permette a spiriti eletti, come a quello di Democrito, di peregrinare «in infinitatem omnem» (*Tusculanae disputationes* 5,39,114). Lo stato in luogo dell'essere *peregre* ben illustra la dimensione della *peregrinatio*, come in Orazio «dum peregre est animus sine corpore velox» (*Epistulae* 1,12,13) "mentre l'animo, separatosi dal corpo, se ne va per suo conto".

Questa ontologia lessicale del latino ha come corrispettivo irlandese due famiglie lessicali basate sulle azioni di moto designate dalle preposizioni **ek-* "da" e **imb-* "intorno".

Come preposizione *echtar* "fuori, senza" – cfr. nelle glosse *echtar recht* = "cis naturae leges" (Sg 217^{b} 16) – entra anche in composizione nominale per indicare l'alterità, come in *echtarchenél* "straniero", *echtarchined* / *echtarfine* "tribù straniera", *echtarchrích* "territorio straniero". L'aggettivo *echtrann* è glossato con "externus, alienus, exter".

A questa base è collegato *echtra* "viaggio, impresa", sostantivo che è venuto a denotare il genere letterario dei temi di avventura nell'Aldilà e che appare essere il più prossimo corrispettivo di *peregrinatio*, in quanto ambedue indicano l'allontanamento dal centro e sfumano nel genere del *longes* "esilio" e della *fís* = "visione".[19] Quest'ultima tocca anche l'ambito dell'escatologia individuale documentata dalla letteratura redatta in latino sul tema della *Visio*.[20]

19. P. Mac Cana, *The learned tales of medieval Ireland*, Dublin 1980.
20. M. McNamara, *Some aspects of early medieval Irish eschatology*, in *Irland und*

In un ambito la cui fisionomia è costruita sul continente europeo dalla controllata maturazione della componente estatica che è operata da s. Agostino, Gregorio Magno, Gregorio di Tours,[21] la *Visio* irlandese presenta sin dal suo apparire una forma narrativa autonoma che con la *Visio Tnugdali* introduce la sperimentazione della *peregrinatio* interna ai reconditi labirinti dell'animo[22] e con il cammino penitenziale rappresenta la purgazione dell'anima.

Si tratta di diversi atteggiamenti espressivi del rapporto con il soprannaturale verso cui si tende nel processo di dinamismo sensoriale dello spostamento spaziale concepito come un distacco per *excessus mentis* che comporta l'irruzione del mistero nella realtà, con manifestazioni di stati estatici e di alterazioni della percezione sensoriale che inducono sogni, apparizioni, voci e glossolalia.[23]

Gli aspetti allegorici si frammischiano alle rappresentazioni di vissuti e l'intento letterario si sovrappone all'anelito religioso così come l'esperienza acquisita sui mari viene a formalizzarsi in una concezione geografica.

L'altro genere che rientra nella tipologia del viaggio è noto come *immram* "circumnavigazione". La distinzione fra i due generi ci appare impalpabile, anche se è stato suggerito che riposi nel rapporto con gli elementi pagani che nell'*immram* si pongono come una sfida alla fede del navigante.[24]

Tuttavia dagli stessi Irlandesi la differenza deve essere stata ritenuta molto sottile: la *Immram Brain* si qualifica al suo rigo d'inizio come una *echtra*: "Ecco l'*immram* di Bran figlio di Febul e la sua *echtra* qui di seguito" («immram Bruin meic Febail andso 7 a eachtra annso sis») e la confusione fra le due denominazioni si estende alla tradizione manoscritta.[25]

Europa im früheren Mittelalter / Ireland and Europe in the early Middle Ages, a cura di P. Ní Chatháin, M. Richter, Stuttgart 1996, pp. 42-75.

21. M.P. Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Firenze 1987.

22. J.-M. Picard, Y. de Pontfarcy, *The Vision of Tnugdal*, Dublin 1989, pp. 88-90.

23. Dinzelbacher, *Revelationes,* pp. 16-21.

24. D. N. Dumville, *Echtrae and immram: some problems of definition*, in «Ériu», 27 (1976), pp. 73-94; M. Lecco, *Struttura e mito nella* Navigatio Sancti Brendani, in *L'Aldilà. Maschere, segni, itinerari visibili e invisibili*, Atti del II Convegno internazionale, Rocca Grimalda, 27-28 settembre 1997, a cura di S. M. Barillari, Alessandria 2000, pp. 51-62.

25. D. Ó hAodha, *Some remarks on the happy otherworld of the 'Voyage of Bran'*, in *Apocalyptic and eschatological heritage. The Middle East and Celtic realms*, a cura di M. McNamara, Dublin 2003, pp. 137-143, in particolare pp. 137-138.

Infatti da altri critici i tentativi di separare rigidamente i due generi sono stati definiti "una futile operazione tassonomica"[26] e verosimilmente il loro sviluppo letterario non li ha portati a maturare la piena distinzione.

L'*immram*, rispetto a l'*echtra*, si precisa più distintamente per rientrare nel genere della *Navigatio* mirata a condurre all'approdo in isole dell'Oceano, anche se costante permane la circolarità di episodi, motivi e situazioni fra *immram*, *echtra*, *longes*, *fís*, *navigatio*, *visio* e le *Vitae*, in alcune delle quali, già dal tardo sec. VII, l'esilio sul mare diviene elemento di rilievo,[27] tanto più evidente se si considera che fra le pene previste dal diritto consuetudinario irlandese figura l'abbandono del reo su di una barca lasciata in balia delle onde.[28]

Tale atteggiamento di espiazione condotto errando nell'ignoto appare essere una innovazione introdotta dal monachesimo irlandese.[29] In tal senso la scelta dell'anacoreta si configura come un atto di profonda umiltà nel paragonarsi alla condizione miserrima del condannato per tentare di recidere qualunque legame con il secolo e di restaurare il rapporto con Dio davanti al quale l'uomo è soltanto *peregrinus* e *advena* (= *pároikos kaì parepídēmos*): così si esprimeva Abramo (*Genesi* 23,4) e così ripeteva David (1 *Cronache* 29,15), ripresi da s. Paolo con *peregrinus et hospes* (*Ebrei* 11,13).

Si mette dunque in atto un'operazione di *imitatio* del Padre della Fede il quale è al tempo stesso il prototipo del *peregrinus*. Come egli ha rappresentato l'esempio per l'esodo del popolo ebraico, così ispira il viaggio per il mondo decaduto verso la patria celeste.

Nelle *Instructiones* s. Colombano rappresenta la vita come una strada percorsa nella prospettiva dell'eternità (6,1: «de humana vita diximus, quod viae similitudo est, in qua unusquisque iter ad aeterna agens de alienis cupiditatibus securus, quasi viatici tantum paupertate contentus esse debeat, ut nullis haerens illecebris terrena cuncta sibi esse aliena intellegat»), sulla quale il viandante deve affrettarsi per rientrare nella quiete della sua vera dimora, perché l'intera vita dura come il viaggio di una giornata (8,1: «viatorum est festinare ad patriam, eorum similiter est in via sollicitudo, in

26. K. McCone, *Echtrae Chonnlai and the beginnings of vernacular narrative writing in Ireland*, Maynooth 2000², p. 79.

27. J. M. Wooding, *Introduction*, in *The Otherworld voyage*, pp. XI-XVI (ed. origin. 1976).

28. Kelly, *A guide to early Irish law*, pp. 219-221.

29. Angenendt, *Die irische Peregrinatio*, pp. 54-56.

patria securitas. Festinemus ergo ad patriam, qui in via sumus; tota enim vita nostra quasi iter unius diei est»), e non è dato confondere la direzione o smarrirsi nell'indecisione (9,1: «finis enim viae nostrae, ut diximus, nostra patria est. Sed quia alii hic patriam possidentes, illic finem viae in patria non habebunt, sed via in viam vadunt […] ideo viae, id est, vitae illorum finis patriae non est, sed poena, non est requies, sed inquietudo»).

La permanenza sulla terra è soltanto preparatoria al trapasso verso l'Aldilà, secondo lo schema del "contemptus mundi" di cui già il paganesimo romano aveva fornito esemplificazioni. Come in Cicerone: «quoniam haec est vita […] quid moror in terris? quin huc ad venire propero?» (*Res-Publica* 6,15,15).

La *Echtra Chonnlai* "Il viaggio di Connlae" è un testo narrativo appartenente alla più antica prosa irlandese di sec. VIII in cui affiora il desiderio per i piaceri offerti dalla «terra dei viventi, dove non si hanno né morte né colpa né peccato d'origine», verso la quale Connlae è sospinto da una donna per non fare più ritorno alla sua gente. La materia pagana è piegata al servizio del messaggio della Redenzione.[30]

Il procedere verso i limiti del mondo comporta implicitamente la istanza geografica della esplorazione marittima nell'area del Mare del Nord, dal momento che nella peregrinazione verso l'esterno non è possibile trovare un eremo se non nell'Oceano («herimum in ociano laboriose quaesivit», cfr. *Vita Columbae* 1,6).

Il mare sostituisce negli Irlandesi il deserto di sabbia nel quale dapprima Abramo e poi tutto il popolo eletto hanno errato alla ricerca del luogo segnato da Dio. Il successo del viaggio del *peregrinus* dipende dalle abilità nella marineria impiegate nell'obiettivo di *desertum reperire*, unite alla assenza di ogni minima trasgressione (*culpa*).

La *peregrinatio* si sostanzia in una *navigatio* e i due momenti si trovavano saldati già nelle *Collationes* di Giovanni Cassiano (*Praefatio*: «tanto enim profundioris navigationis periculis fragilis ingenii cymba iactanda est, quantum a coenobiis anachoresis, et ab actuali vita, quae in congregationibus exercetur, contemplatio Dei, cui illi inaestimabiles viri semper intenti sunt, maior atque sublimior est»).

La solitudine è la prova della costanza nella Fede, è la sperimentazione della presenza del sovrannaturale, è il fermento della crescita contemplati-

30. McCone, *Echtrae Chonnlai*.

va: Israele tornerà a Dio quando, ritiratosi nella solitudine (*in solitudinem*), potrà ascoltare la voce del suo cuore (*Osea* 2,16).

La menzionata *Vita Columbae* descrive le imbarcazioni di cui ci si serve; dotate di un'anima di legno e rivestite di cuoio, sono chiamate *curach* e, con nome hiberno-latino, *curucus*. Conosciute da Cesare in Britannia, il *De bello civili* ne fornisce la descrizione: «carinae ac prima statumina ex levi materia fiebant; reliquum corpus navium viminibus contextum coriis integebatur» (1,54).

Altre tipologie sono indicate con i nomi latino-hibernici di *long*, *bárc*, *libern*, adattamenti del latino *navis longa*, *barca*, *liberna*. È possibile che questi prestiti lessicali alludano all'acquisizione di innovazioni importate dal mondo romano. Tuttavia la marineria irlandese doveva già aver raggiunto un risultato notevole. L'originale preservato nel National Museum of Ireland di Dublino ci riporta uno scafo ligneo, trovato a Lurgan (Contea di Galway), risalente a prima del secondo millennio, mentre il delicato modellino di foggia lateniana di una imbarcazione aurea di circa dieci centimetri rinvenuta a Broighter (Contea di Derry) ci mostra nove file di remi, il timone e l'albero maestro.

Prima ancora di leggere sull'esistenza e sulla posizione delle terre disseminate nell'Oceano riassunte da Isidoro,[31] gli Irlandesi si erano provvisti di una mappa mentale sulla base della propria esperienza marittima, unita alle indicazioni fornite dai naviganti e all'osservazione delle correnti, delle trasmigrazioni degli stormi di volatili e dei passaggi di pesci.

Lo spazio da solcare viene immaginato in una suddivisione scandita in segmenti lineari e unidimensionali che, pur privilegiando gli spostamenti lungo la costa, mette tuttavia il navigante in grado di inoltrarsi al largo.[32] La tecnica degli Irlandesi non si discosterebbe dalla ricostruzione della capacità posseduta dai Greci che si sarebbe realizzata come un insieme di tratti paralleli alla linea terrestre, intervallati da percorsi affidati al tracciato di una rotta su una mappa che è mentale prima di divenire reale.

La testimonianza di Omero – si consideri il significativo brano: «quando lasciammo oramai Creta, nessuna terra era in vista, ma solo cielo e mare» (*Odissea* 9, 301-302) – fa riferimento alla medesima pratica a cui fa allusione il geografo irlandese Dícuil: «ci sono molte altre isole nell'Oce-

31. T. O'Loughlin, *Living in the Ocean*, in *Studies in the cult of Saint Columba*, a cura di C. Bourke, Dublin 1997, pp. 11-23.

32. P. Janni, *La mappa e il periplo: cartografia antica e spazio odologico*, Roma 1984.

ano a settentrione della Britannia che possono essere raggiunte dalle isole settentrionali della Britannia mediante un viaggio diretto di due giorni e due notti se le vele godono di un vento costante e favorevole. Un santo monaco mi ha riferito che, navigando per due giorni estivi intervallati dalla notte su un vascello provvisto di due banchi di rematori, vi si è imbarcato» (*De mensura orbis terrae* 7,14).

Alcune informazioni sulla navigazione fra Gallia e Britannia e sulle puntate verso il nord ci pervengono dalle fonti classiche. A cominciare da Pitea di Marsiglia, il quale attorno al 330 a.C. avrebbe solcato i mari sino a *Thoúlē*, lo spazio disseminato di isole posto al limite settentrionale dell'Oceano, per continuare con le notizie di Strabone, di Diodoro Siculo, del già menzionato Cesare (e cfr. anche *De bello Gallico* 3,8 e 3,13), di Plinio, di Avieno, e non da ultimo con la paradossografia di Antonio Diogene – epitomata da Fozio – de *Le incredibili meraviglie* che accadono aldilà di Tule.

È, tuttavia, la dislocazione dei reperti archeologici a farci porre il presupposto dell'attivazione di una vasta rete di collegamenti fra la viabilità fluviale e le rotte marine già iniziatasi nel mesolitico fra le regioni atlantiche della Spagna e della Francia, l'Irlanda, la Gran Bretagna, per estendersi gradatamente al complesso insulare del Mare del Nord.[33]

I traffici commerciali su più larga scala connettevano poi con il Mediterraneo fenicio e greco (ad es. per l'esportazione dello stagno dalla Cornovaglia) e con il Baltico (per l'importazione dell'ambra).

Lo sviluppo tecnico raggiunto dagli Irlandesi è tale da permettere loro di spostarsi nel Mare del Nord. All'altezza cronologica di tardo sec. VI, essi effettuano varie spedizioni verso le Orcadi (*innsi orc*) che erano state precedentemente soggiogate dal generale romano Agricola nell'83 (Tacito, *Agricola* 10,5).

Altre testimonianze provenienti dal monastero fondato, nel 562 o 563, da Colomba / Colum Cille nell'isola di Iona nell'ambito del programma dell'espansionismo irlandese in Scozia forniscono concreti riscontri sulla organizzazione navale, e la *Vita* del Santo, redatta dall'abate Adamnán, è ricca di riferimenti ad attività connesse con i viaggi dei monaci. Anche se è indubbio che alcuni dei confratelli mostrano abilità proprie al *nauta*, è evidente che le flottiglie sono mosse da personale che è reclutato fra una popolazione laica già addestrata alla marineria.[34]

33. Bowen, *Saints, seaways and settlements*, pp. 1-27.
34. J. Bannerman, *Studies in the history of Dalriada*, Edinburgh 1974.

I grandi insediamenti ecclesiastici hanno la necessità di disporre di competenze tecniche e di difendere le proprietà e pertanto, nel raccogliere attorno a sé una popolazione dipendente, si trovano ad assumere l'aspetto di centri urbani (*urbes*).

Il monaco Dícuil, prima di essere chiamato nell'815 da Ludovico il Pio come *magister* presso la *Schola palatina*, concepisce un'opera geografica che, oltre a fondarsi su passaggi estratti dagli Antichi (Plinio, Solino, Isidoro, Prisciano, rapporti dei *missi Theodosii*), è aggiornata sulla base di dati derivanti sia dalla osservazione diretta sia dalle relazioni di alcuni informatori che egli ha modo di ricevere durante il suo soggiorno trascorso a Iona e in altre isole circostanti (*De mensura orbis terrae* 7, 6-15).

Nel raccogliere le esperienze riferitegli da alcuni confratelli, Dícuil apprende di un arcipelago di «insulae […] plenae innumerabilibus ovibus» – che è probabile identificare con le isole dai Norvegesi chiamate, per l'appunto, Faer eyjar, "Isole delle pecore" (cfr. nella *Historia Norvegiae* «sunt item in refluentis Oceani insule ovium, numero xviii, quas patria lingua Faer eyjar incolae appellant») –, e riesce a distinguere le condizioni climatiche del circolo artico rispetto al polo, correggendo le erronee concezioni circa il perdurare della luce e la glaciazione delle acque alla latitudine di Tule.

La letteratura irlandese elabora una propria rappresentazione della dimensione ultraterrena derivata dalla visione cosmografica tardo-antica e medioevale, prossima alle speculazioni di Beda e dei Carolingi.[35] L'anima è immaginata ascendere in una struttura di piani immaginati in orizzontale, iniziatasi a un cammino di progressiva purificazione che è condotto in un contesto di avvenimenti vissuti in condizioni reali.

Il movimento avviene sulla superficie acquea che conduce essenzialmente in direzione nord-ovest, verso l'accesso all'Altrove immaginato in forma di isole. Non mancano gli spostamenti verso l'Inghilterra, come documentato da Beda e dalla *Cronaca* anglosassone, né il Cristianesimo inglese – debitore al monachesimo irlandese – ignora momenti di partecipazione a tali pratiche ascetiche, come è documentato dalla *Vita* di s. Guthlac – un religioso vissuto a cavallo fra sec. VIII e IX.

35. C. Carrozzi, *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Atti del convegno CISAM, Spoleto, 23-29 aprile 1981, Spoleto 1983, pp. 423-481.

La geografia si raccorda con la storia fatta di riferimenti attinti al sacro della Bibbia e al profano della tradizione celtica.

Le vicende del viaggio si associano con i luoghi del loro accadimento mediante i quali si riempie di sostanza discreta il vuoto dello spazio.[36] Per conseguenza l'acquisizione di una dottrina geografica tanto più matura quanto più audace conduce persino a supporre che la dislocazione dell'Aldilà sia nell'emisfero australe,[37] introducendo elementi di difformità, rispetto alle idee normative, che hanno prodotto numerosi esempi innovativi.

La *terra repromissionis Sanctorum* è la localizzazione del Paradiso; essa è senza peccato, priva di deperimento e fonte di rigenerazione: "navigheremo nella direzione dell'Occidente, verso l'isola chiamata terra promessa dei Santi, quella che Dio concederà ai discendenti nostri degli ultimi giorni" («Navigatio Sancti Brendani 1: navigemus contra occidentalem plagam ad insulam quae dicitur terra repromissionis Sanctorum quam daturus est Deus successoribus nostris in novissimo tempore»). Essa è la "terra promessa" (*terra repromissionis*) che la *Navigatio* traspone dalla situazione che aveva portato Abramo a risiedervi «come in un paese straniero» (*Epistola agli Ebrei* 11,9). Ma essa, oltre a essere la meta della *Navigatio* di s. Brandano, a cui egli perviene con un viaggio circolare che per sette volte riporta alle medesime quattro isole su ognuna delle quali viene celebrata una solennità ecclesiastica, si presenta come la meta quale è cercata nell'*Immram Brain,* "Il viaggio di Bran", del sec. VIII.

Racconto allegorico del percorso verso l'Aldilà – conosciuto come *Mag meld* "Pianura felice", *Inis subai* "Isola della gioia", *Tír inna mbán* "Terra delle donne" –, questo viaggio s'inizia quando una melodia sorprende Bran e lo assopisce, per fargli trovare, al risveglio, un ramo di melo d'argento che, come gli rivela il canto di una donna che diverrà sua guida, proviene dal giardino della lontana isola di Emain («cróeb dind abaill a hEmain»).

Il mondo che attende Bran è descritto con le tinte convenzionali dell'abbondanza, della bellezza femminile e del piacere, e tutto questo è raggiunto in uno stato di innocenza primitiva.[38] Dal canto suo, la *Navigatio*

36. P. Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris 1993.

37. J. Carey, *Ireland and the Antipodes: the heterodoxy of Virgil of Salzburg*, in «Speculum», 64 (1989), pp. 1-10.

38. P. Mac Cana, *The sinless Otherworld of* Immram Brain, in *The Otherworld voyage*, pp. 52-72 (ed. or. 1976).

Sancti Brendani – testo attribuibile all'inizio del sec. IX –[39], è basata su molteplici materiali precedenti redatti in irlandese[40] e si pone come l'opera riassuntiva delle caratteristiche del genere.[41]

L'acculturazione della tradizione irlandese sembra risolvere nell'identificazione lo stato di appagamento con la prospettiva della Risurrezione. Le loro denominazioni tuttavia conservano una molteplicità tale da rendere la pariglia alla diversità di collocazioni. *Tír tairngire*, ovvero la *Terra repromissionis*, è il nome più marcatamente cristiano, come per altro è dimostrato anche dalla chiosatura in irlandese delle epistole paoline per le quali la *Tír tairngire* ha un'accezione teologica. Infatti nelle glosse di Würzburg – di metà sec. VIII –, essa definisce "la Terra promessa dei viventi" (Wb 11^{a}19: «tíre tairngiri inna mbéo»), "il riposo del popolo di Israele nella Terra promessa" (Wb 33^{b}6: «cumsanad du phopul israhel hi tír tairngeri»), "la Terra promessa, ovvero il *regnum caelorum*" (Wb 33^{d}13: «tír tairngeri nó» regnum caelorum). A proposito di "Terra dei viventi" si ricordi l'epistola 115 di Bonifacio che contiene l'espressione *terra viventium et gaudentium*.

La dimensione cristiana contiene l'aspetto dottrinario e introduce i temi della Incarnazione e della Redenzione entro i quali transita il mito celtico. L'autore dell'*Immram Brain* compie un'abile operazione narrativa nel far superare al dio Manannán mac Lir, "Manannán figlio del Mare", il confine definito dall'acqua per inserirlo nel giardino del Paradiso terrestre al quale viene a essere equiparato l'Aldilà della tradizione irlandese.[42] Qui egli ha potuto godere dello stato di beatitudine senza mai essere stato affetto dalle conseguenze della trasgressione di Adamo e la conoscenza concessagli delle cose arcane lo mette in grado di annunciare il piano divino della Salvezza.

Se nella denominazione di *Tír tairngire* la saldatura appare perfettamente riuscita, gli altri nomi attribuiti a questo Aldilà appartengono esclusivamente alla tradizione irlandese. Questi luoghi concepiti come dimensioni di quell'oltranza a cui potrebbero alludere i cenni alle «fortunatae insulae» dell'Occidente (Plinio, 4,22 § 119) sono, oltre ai già ricordati *Mag meld*, *Inis subai*, *Tír inna mbán*, ancora *Tír na n-óg* "Terra dei giovani", *Tír sor-*

39. C. Strijbosch, *The Seafaring Saint. Sources and analogues of the twelfth-century* Voyage of Saint Brendan, Dublin 2000, pp. 126-129.

40. *Ibidem*.

41. J.F. Kenney, *The sources for the early history of Ireland: ecclesiastical. An introduction and guide*, New York 1929, pp. 406-417.

42. Ó hAodha, *Some remarks on the happy otherworld*, p. 143.

cha "Terra brillante", *Mag már* "Grande pianura", *Emain ablach* "Emain dal melo". Quest'ultimo, collegato con il nome del "pomo" (in irlandese *ubull* "mela", *aball* "melo"), riporta alla identificazione, assai ricorrente nella vulgata medievale dei temi vetero-testamentari,[43] dell'albero della vita e della conoscenza nell'Eden con il melo.

Emain ablach richiama il luogo incantato gallese *Ynys afallach* "Isola del melo" (in gallese *afall* "melo", *afal* "mela", cfr. il lemma corradicale in «maliferae Abellae» in Virgilio – *Eneide* 7,740 –, in germanico e in balto-slavo) e ritorna nella *Historia regum Britanniae* di Geoffrey di Monmouth come *Insula avallonis* e nella *Vita Merlini* con l'*Insula pomorum* dove è condotto Artù.[44]

Nella interpretazione elaborata dagli Irlandesi, l'immagine simbolica del melo serve a realizzare l'inversione della narrazione veterotestamentaria, attivando la potenzialità che il *Genesi* attribuisce all' "albero della conoscenza del bene e del male" (2,17: «lignum scientiae boni et mali»), che è ancora amplificato dall'"albero della vita" piantato nel giardino (3,22: «lignum vitae»). Immagini che saranno riprese dall'*Apocalisse* giovannea in cui la Gerusalemme celeste è attraversata da un "fiume di acqua di vita" sulle cui rive è in pieno rigoglio un frutteto di "alberi della vita" (22,1-2: «et ostendit mihi fluvium aquae vitae, splendidum tamquam crystallinum, procedentem de sede Dei et Agni. In medio plateae eius et ex utraque parte fluminis lignum vitae afferens fructus duodecim»).

I frutti del melo posto nell'Aldilà irlandese conferiscono infatti la giovinezza, l'immortalità, la sapienza. Ma il motivo della mela resta topico nella letteratura irlandese al punto da divenire il simbolo della voracità nel testo parodistico di metà sec. XII noto come *Aislinge meic Conglinne* "La visione del figlio di Conglinne".[45]

Nella *Echtrae Chonlai*, Conlai viene invitato da una donna a lasciarsi condurre nella "Pianura felice" (*Mag meld*). L'intervento del druida Corann il quale, su comando del padre Conn, la fa per incanto temporaneamente sparire, non può tuttavia impedire che Conlai riceva da lei un pomo del quale si nutre nel corso del mese seguente senza che esso risulti mai intac-

43. H.-K. Leder, Arbor Scientiae: *die Tradition vom paradiesischen Apfelbaum*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 52 (1961), pp. 156-189.

44. Th.M.Th. Chotzen, *Emain Ablach – Ynys Afallach – Insula Avallonis,* in «Études Celtiques», 4 (1948), pp. 255-274.

45. S.J. Gwara, *Gluttony, lust and penance in the B-text of* Aislinge meic Conglinne, in «Celtica», 20 (1988), pp. 53-72.

cato nella sua interezza. In capo a trenta giorni, nonostante gli sforzi tentati da Corann perché ciò non avvenga, la donna ricompare per annunciare la fine del druidismo e per guidare Conlai nell'Aldilà. I parametri della storia biblica sono rovesciati: nella narrazione irlandese alla donna è affidato il ruolo di portare alla salvezza e la mela simboleggia l'eternità.[46]

È stata avanzata la considerazione che tale identificazione sarebbe in qualche modo stata facilitata dall'omonimia – ma, piuttosto, dall'omografia – fra *mălum* "male" e *mālum* "mela".[47] Se si vuole, si potrebbe aggiungere che questo eventuale gioco di parole può ancora essere allargato alla consequenzialità istituitasi fra *morsus* "morso" e *mors* "morte". Si sarebbe tuttavia di fronte a motivazioni aggiuntive, che nelle "consequenzialità" paraetimologiche cercano la spiegazione ontologica dei fatti.

Il simbolismo della mela è comunque già un dato acquisito nelle letterature classiche,[48] così come nel *Cantico dei cantici* già si affaccia la immagine del melo collegata alla concupiscenza: «sub arbore malo suscitavi te, ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua» (8,5).

In ambito giudaico il nesso permane e continua nella tradizione medioevale trasmessa in jidisch. Nelle numerose storie bibliche volgarizzate dal Medio Evo, l'identificazione del frutto della tentazione con la mela sembra essere data per scontata.[49] Concetti complessi, sia per la teologia sia per l'ermeneutica, quali quelli della devianza dalla norma divina, possono essere facilmente veicolati dall'immagine e dalla simbologia di un frutto che aveva già raccolto il favore comunicativo presso le molteplici culture nell'ecumene che sarebbe divenuta quella cristiana.

Immaginato in una dimensione irreale e intangibile per gli uomini non prescelti, posto quindi ai limiti della rappresentazione geografica, l'Eden viene identificato, dunque, con un'isola del nord-ovest, collocata fra quelle distese marine di cui la navigazione irlandese stava portando conoscenza.

Viene in tal modo contraddetta la visione geografica di Isidoro che poneva il Paradiso, quello terrestre (*hortus*, *deliciae*), nelle terre d'Oriente

46. McCone, *Echtrae Chonnlai*, pp. 81-83.

47. H. Gaidoz, *La réquisition d'amour et le symbolisme de la pomme*, in «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études», 1901, pp. 1-33, p. 23.

48. A.R. Littlewood, *The symbolism of the apple in Greek and Roman literature*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 72 (1968), pp. 147-181.

49. B.O. Murdoch, *The medieval popular Bible: expansions of Genesis in the Middle Ages*, Cambridge 2003, pp. 16-18.

(*Origines* 14,3, 1-4), e ci si avvicina piuttosto all'idea sottesa dalle "Isole beate" di Esiodo (*Opere* 170-173) e dai "Campi di Elisio" – a cui accenna l'*Odissea* – ai confini ultimi del mondo, dove passa tranquillo il tempo (4,563-565, con una descrizione discordante rispetto all'Aldilà rappresentato dall'Ade descritto in 10,501-540).

L'universo terracqueo è davanti al baratro della sua limitatezza provocata dalla interruzione improvvisa della superficie che è possibile superare soltanto mediante la traslazione nella rappresentazione culturale.

Le visioni e i sogni rientrano fra le componenti geografiche dell'"imago mundi", in cui la terra viene rifratta in una dimensione parallela, svincolata dalle costrizioni spazio-temporali, che è identificata nel *sídh* "tumulo".[50] In esso sono andati a rifugiarsi gli dèi appartenenti alle "Tribù della dea Danu" (*Túatha dé Danann*), per restarvi come elfi abitatori del sottosuolo (*aes sídhe*), allorquando, sconfitti a Tailtiu, furono costretti ad abbandonare l'Irlanda agli antenati degli attuali abitatori, i Figli di Míl Espáine (= *Miles Hispaniae*), a loro volta provenienti, dopo una lunga migrazione, dalla Spagna.

Tuttavia le grotte sono deputate a permettere il passaggio fra i due piani cosmici[51] e pertanto attraverso pertugi naturali e i siti megalitici, ma anche attraverso la penetrazione delle acque, sono ricostituiti i canali comunicativi con la realtà appartenente agli uomini.

Così è narrato nella mitostoria riportata dal *Lebor Gabála Érenn* "Libro della conquista dell'Irlanda", dove, nell'enucleare la convivenza del passato con il presente, si dà vita a una immagine del mondo sotterraneo che viene anche a interferire con le raffigurazioni scientifiche degli antipodi e conosce una ripresa nei centri monastici irlandesi del continente.[52]

Si tratta delle teorie sull'*alius mundus* di Virgilio di Salisburgo – attivo verso la metà del sec. VIII – e, dopo meno di cento anni, sull'*orbis alter* di Dícuil. Questi introduce anche alcune rettifiche sugli emisferi permesse dal dato, inferibile dalla spedizione di Alessandro, della continuità geografica del Medio Oriente con l'India meridionale.

50. P. Sims-Williams, *Some Celtic Otherworld terms*, in *Celtic languages, Celtic culture: a Festschrift for Eric P. Hamp*, a cura A.T.E. Matonis, D.F. Melia, Van Nuys (CA) 1990, pp. 57-81, in particolare pp. 61-76.

51. M. MacNeill, *The Festival of Lughnasa. A study of the survival of the Celtic Festival of the beginning of harvest*, Oxford 1962.

52. M. Smyth, *Understanding the universe in seventh-century Ireland*, Woodbridge 1996, pp. 285-290.

Il *Lebor Gabála Érenn* inizia pertanto come "Liber praecursorum" per continuare come "Liber occupationis Hiberniae", ovvero per completarsi con la fase storica dell'Irlanda consustanziale con la conoscenza del vero e unico Signore.

La presentazione letteraria elaborata dagli Irlandesi riguardo alla loro origine insegna che i medesimi luoghi liminali, deputati a ospitare le divinità nei tempi dei primordi, si rivelano essere la dimensione ultraterrena che sarà identificata con il Paradiso terrestre.

I *Túatha dé Danann* provengono da uno spazio omologabile a quello verso cui tenderanno i mistici del Cristianesimo. Gli dèi erano dunque insediati in quattro isole poste ai margini settentrionali della terra,[53] dove appresero tutti i generi di arti druidiche e diaboliche (*ic foglaim fhis 7 eolas 7 diabalachdacht*) e dove si appropriarono di quattro strumenti atti a garantire la sovranità, la capacità bellica e l'abbondanza. La testimonianza di Diodoro Siculo concorda con l'aspetto marino delle divinità celtiche quando afferma che i Dioscuri, gli dèi più adorati da questo popolo, apparvero dalle acque (4,56,4).

Decisi a prendere possesso dell'Irlanda che in quell'epoca era abitata dal popolo dei Fir Bolg, i *Túatha dé Danann* si spostano grazie ai loro poteri soprannaturali, servendosi di una nube nera (*in nélaib dorchaib*) o, secondo un'altra versione, per mezzo di una flotta (*i morloingis*) a cui poi daranno fuoco. Alleatisi con l'altro popolo divino dei Fomoiri, essi sconfiggono i Fir Bolg alla battaglia di Mag Tured / Moytura.

I pochi uomini ai quali è concesso di superare la soglia dell'Aldilà debbono essere prescelti e debbono recarvisi accompagnati. Il loro soggiorno dura un'infinità di cui essi perdono coscienza e, tornati nella dimora terrena, avvertono all'istante il carico dell'età e finiscono inceneriti appena mettono il piede sulla riva. È la nostalgia a costringere gli uomini al rientro. Entrati in questa dimensione di *nóstos*, si ritrovano in una terra dove nessuno li riconosce anche se – conforta la tradizione irlandese – "il viaggio di Bran è narrato nel repertorio delle nostre vecchie storie". Il più nostalgico fra loro, Nechtar, si annulla quando effettua lo sbarco. Bran, compreso il pericolo, resta sulla nave e, alle genti d'Irlanda radunatesi, canta le sue peregrinazioni, le incide poi in ogam e se ne va per sempre. Da quel momento in poi nulla più si saprà dei suoi viaggi (*ní fessa a imthechta ónd úair sin*).

53. F. Le Roux, *Les îles au nord du monde*, in *Hommages à Albert Grenier*, a cura di M. Renard, II, Bruxelles 1962, pp. 1051-1062.

Si è così arrivati al punto di intersezione dell'immaginario topografico con quello letterario, dove il primo si pone tanto arduo all'accesso quanto il secondo resta difficile alla ermeneutica, resa ancora più oscura dalla immaginazione compositiva sia sul piano dell'ordito testuale sia della invenzione linguistica.

I testi che s'ispirano agli inizi della storia del mondo narrata dalla Bibbia descrivono la creatività del verbo divino che esprime la potenza della volontà e che si continua nella attività onomaturgica dell'uomo il quale prende possesso delle cose nominandole.

Adamo percepisce la natura, ma non può intervenire su di essa, mostrando la capacità relativa del suo connotare.

Questi *nomina* della lingua dell'Eden hanno funzione sul piano cognitivo, mettendo, anzi, in opera uno strumento di massima adeguatezza, rivolto a individuare i referenti.

Nel momento in cui la lingua si dispiega nell'attività comunicativa che intercorre fra Eva e il serpente e poi quando questa prosegue fra Eva e Adamo, con il fine di convincerlo alla disubbidienza, attraverso le parole sorge la pienezza conoscitiva che diviene omologa di quella contenuta nel primo degli alberi proibiti del giardino.[54]

Snaturata nella sua essenza, questa lingua continuerà a produrre l'estraniamento degli uomini rispetto al loro Creatore, finché, allorquando, ridotti oramai al di fuori del Paradiso, tenteranno di organizzarsi a Babele nella costruzione della torre, essi saranno condannati a perderla e a dividersi in 72 lingue.

Compilate verso il 1090, le *Sex aetatis mundi*, nel raccontare di Adamo ed Eva e della loro progenie, attribuiscono alla unica lingua degli inizi («oénbérla […] ar thús»), che tornerà a essere anche quella "comune" ai Giusti approvati al Giudizio («hed basainm iar mbráth na mbern/don bérlu gnáth»), il nome di *Gairthigern.* Questa lingua si sarebbe successivamente chiamata ebraico («bérla frisin n-apar bérla na nÉbraide indiu»).[55] Il glottonimo potrebbe essere stato formato su *gair* "voce" + *tígern* "Signore", ricalcando quindi la situazione in cui la *vox Domini* aveva rotto il silenzio delle origini.

Altri testi irlandesi sono sensibili alla manifestazione della lingua edenica che appare riprodotta nell'ambito di una fenomenologia di glossolalia.

54. J. Trabant, *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, München 2003, pp. 15-20.

55. D.Ó Cróinín, *The Irish Sex Aetates Mundi*, Dublin 1983, p. 67.

Della lingua "angelica" delle sfere celesti, numerose semplificazioni sono presentate nel testo, di tardo sec. X, denominato *In tenga bithnua* "La lingua sempre rinnovata". L'Apostolo Filippo, chiamato per l'appunto "La lingua sempre rinnovata" per il fatto che invano i pagani avevano tentato di mozzargliela per nove volte, si rivolge a una grande assemblea tenutasi sul Monte Sion per conclamare gli avvenimenti della creazione, per descrivere l'Aldilà e per palesare la gloria di Dio sino alla soluzione del tempo terreno nell'eternità.

Il carattere misterioso della rivelazione viene sottolineato da brani introdotti in una criptolingua che accompagna saltuariamente le parole di Filippo e che ha l'esordio con il seguente pezzo: «hœli habia felebe fœ niteia temnibisse salis sal». La sua traduzione, aggiunta di seguito in irlandese, significa "ascoltate queste parole, figli di mortali! sono stato inviato da Dio per parlarvi!".

Accanto a questa descrizione delle pulsioni recondite degli atti della creazione, la parafrasi della storia sacra del Testamento antico e nuovo contenuta nel *Saltair na rann* "Salterio versificato" – un testo poetico composto attorno al 987 –, inizia il discorso narrativo dalla formazione del cosmo, della vita e quindi della prima coppia di umani.

Nel Paradiso "dai molti frutti" («co n-iltoirthib»), il Signore esprime con una lingua "pura" («rí ro ráde aithesc nglan») il divieto imposto ad Adamo. Nel lungo dialogo avuto con Eva, il serpente specifica che sarà la mela il mezzo che metterà in grado di distinguere fra il bene e il male («dia fhromad imm oenubull!/dechair eter olcc is maith»).[56]

Al faticoso percorso dei *peregrini* diretti in una continua ricerca rivolta al loro futuro fa da contrappeso la descrizione degli avvenimenti del passato, in modo da permettere al lettore la certezza dell'eterno ritorno.

56. D. Greene, F. Kelly, B. O. Murdoch, *The Irish Adam and Eve story from the Saltair na Rann*, I-II, Dublin 1976.

Marta Cristiani

Il Paradiso neoplatonico di Giovanni Eriugena. Fragilità di Adamo e nascita di Eva

> «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico, e si imbatté nei ladroni» (Luc. 10, 30).[1] Non disse, in effetti, un uomo era in Gerusalemme e si imbatté nei ladroni. Perché se la natura umana fosse rimasta in Gerusalemme, cioè in Paradiso, certo non sarebbe incorsa nei ladroni, cioè il diavolo e i suoi satelliti. Prima discendeva dunque dal Paradiso, con movimento irrazionale dell'impulso della sua volontà, e precipitava in Gerico, cioè nell'imperfezione e nell'instabilità delle cose temporali; e cadendo è ferito, e spogliato di tutti i beni naturali, nei quali era stato creato. Ove è dato comprendere, che l'uomo, prima di essere tentato dal diavolo, è in se stesso caduto. Non solo: si deve intendere anche che non nel Paradiso, ma nel discendere da esso, e nel separarsi, per volontà propria, dalla felicità del Paradiso, che si intende con il termine *Gerusalemme*, cioè visione di pace, e in Gerico, cioè nel precipitare in questo mondo, è stato contaminato dal diavolo e spogliato della felicità. Non è infatti credibile che il medesimo uomo stesse contemporaneamente in contemplazione dell'eterna pace, e indulgesse alla corruzione lasciandosi persuadere dalla femmina corrotta dal veleno del serpente.[2]

Questa inedita lettura della parabola del buon Samaritano, è un esempio particolarmente significativo del metodo esegetico, dell'ermeneutica

1. Agostino commenta lo stesso testo in *De Genesi ad litteram*, VIII, 7,13, ed. J. Zycha, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (*CSEL*) 28, 1, Wien 1894, p. 241, ove però il tema è ben lontano dall'assumere il rilievo che assume in Giovanni Eriugena (o Giovanni Scoto: nel sec. IX *Scoti* sono anche gli Irlandesi), perché la parabola è usata come esempio di coincidenza fra località reali e località del racconto educativo.

2. Johannes Scottus seu Eriugena, *Periphyseon*, IV, 15, ed. E. Jeauneau, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (*CCCM*) 164, Turnhoult 2000, p. 99 e Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (*PL*), ed. J.P. Migne, 122, col. 811BD: «'Homo quidam descendebat ab Hierusalem in Iericho, et incidit in latrones'. Non enim ait: Homo quidam

scritturale di Giovanni Eriugena, autore latino di origine irlandese, che vive in Francia, alla corte di Carlo il Calvo nella seconda metà del secolo IX, uno degli autori più coerenti nel ricomporre gli elementi essenziali della rivelazione cristiana entro gli schemi di una metafisica neoplatonica. L'interpretazione della parabola, che può considerarsi integralmente eriugeniana (se avesse avuto come fonte qualche autore lo avrebbe sicuramente citato, soprattutto se fosse stato un autore greco), ha il merito di demistificare radicalmente il meccanismo della tentazione demoniaca, della persuasione irresistibile del serpente, che agisca direttamente o indirettamente, attraverso la seduzione della fragile Eva. La natura umana ha per impulso proprio abbandonato Gerusalemme, la destinazione divina al vertice di tutta la gerarchia delle creature, al di sopra della stessa natura angelica. Nessun angelo nella sua originaria perfezione, neppure al vertice della gerarchia celeste, avrebbe infatti avuto di per sé un qualche potere sull'uomo originario, cioè sull'archetipo perfetto dell' uomo, come era stato pensato, e quindi creato *in principio* nell'intelletto divino. Non avrebbe avuto potere perché inferiore all'umano è il potenziale angelico di intelletto e conoscenza, come Giovanni Scoto sostiene in un testo giustamente celebre, in pieno contrasto con l'autore, neoplatonico cristiano, a cui si trova per altri versi profondamente vicino, cioè Dionigi l'Areopagita, che aveva esplicitamente teorizzato la struttura gerarchica di una realtà creata, il cui vertice è costituito dalla prima delle gerarchia angeliche:

> E per questo non senza ragione l'uomo è detto officina di tutte le creature, perché in esso è contenuta la totalità creata (*universalis creatura*). Ha infatti intelletto (*intelligit*) come l'angelo, usa la ragione (*ratiocinatur*) come l'uomo, sente come l'animale irrazionale, vive come il germe, consiste di anima e di corpo, non privato di alcuna realtà creaturale (*nullius creaturae*

erat in Ierusalem et incidit in latrones. Nam si in Ierusalem (hoc est, in Paradiso) humana natura permaneret, profecto in latrones (diabolum uidelicet satellitesque ejus) non incurreret. Prius ergo descendebat de Paradiso, suae voluntatis irrationabili motu impulsus, et in Hiericho precipitabatur (hoc est, in defectum instabilitatemque rerum temporalium), et cadendo uulneratus est omnibusque naturalibus bonis, in quibus conditus erat, spoliatus: Ubi datur intelligi, quod homo prius in seipso lapsus est, quam diabolo tentaretur. Nec hoc solum, uerum etiam quod non in Paradiso, sed descendente eo, propriaque voluntate a paradisi felicitate (quae Hierusalem vocabulo, hoc est visionis pacis, intelligitur) deserente, et in Hiericho (hoc est in hunc mundum) labente, a diabolo sauciatus sit et spoliatus. Non enim credibile est eundem hominem et in contemplatione aeternae pacis stetisse, et, suadente femina serpentis veneno corrupta, corruisse».

> *expers*). Al di fuori di queste non trovi infatti altra creatura. Ma si potrebbe anche dire che tutte queste cose sono contenute anche nell'angelo. A cui rispondo che il senso attribuito agli animali non può sussistere che in un corpo costituito dai quattro elementi […]. I corpi angelici invece sono semplici e spirituali, privi di ogni senso esterno […]. Per questo trovi nell'uomo molte nozioni che la natura angelica non riceve in alcun modo, mentre non sussiste nell'angelo o in qualunque altra natura qualcosa che all'uomo non sia naturalmente inerente.[3]

Nel libro IV del *Periphyseon*, o *De divisione naturae*, l'opera speculativamente più rilevante e complessa di Giovanni Scoto, il tema del Paradiso è collocato all'interno di un vero e proprio commentario *in Hexaemeron* che inizia dal libro precedente e segue un principio esegetico fondamentale: detemporalizzare in ogni minimo dettaglio la narrazione biblica e ricondurre l'ordine di successione a un procedimento descrittivo, condizionato da un linguaggio che non può di per sé esprimere il *semel et simul*, la totalità simultanea delle strutture eterne della creazione. È quindi del tutto coerente che la trattazione prenda l'avvio dal problema di una eventuale durata del soggiorno dei progenitori nel Paradiso:

> Quando diciamo infatti prima e dopo il peccato, dimostriamo la mutevolezza dei nostri pensieri, mentre siamo ancora soggetti alla temporalità: a Dio era infatti contemporaneamente presente la prescienza del peccato e la sua conseguenza. Per l'uomo dunque, non per Dio, il peccato era futuro, e la conseguenza del peccato precedette il peccato nell'uomo, poiché il peccato in sé ha preceduto se stesso nel medesimo uomo. La cattiva volontà, infatti, che è peccato occulto, ha preceduto l'assaporamento (*gustum*) del frutto proibito, che è il peccato aperto.[4]

3. *Periphyseon*, III, 37, ed. E. Jeauneau, *CCCM* 163, Turnhoult 1999, pp. 163-164 e *PL* 122, col. 733BC: «Ac per hoc, non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina, quoniam in ipso uniuersalis creatura continetur. Intelligit quidem ut angelus, ratiocinatur ut homo, sentit ut animal irrationale, uiuit ut germen, corpore animaque subsistit, nullius creaturae expers. Extra haec enim nullam creaturam inuenis. Sed fortassis quis dixerit haec omnia in angelo quoque contineri. Cui respondeo sensum animalibus distributum non posse subsistere nisi in corpore ex quattuor elimentis constituto […]. Corpora uero angelica simplicia spiritualiaque sunt, omnique exteriori sensu carentia […]. Proinde multa reperies in homine, quae nequaquam natura recipit angelica, non autem subsistit in angelo seu in alia creatura, quod naturaliter homini non insit».

4. *Periphyseon*, IV, 14, *CCCM* 164, pp. 94-95 e *PL* 122, col. 808AB: «Nam cum dicimus 'ante' et 'post' peccatum, cogitationum nostrarum mutabilitatem monstramus, dum adhuc temporibus subdimur. Deo autem simul erant et peccati praescientia eiusque

Un imperfetto usato da Agostino, *vivebat* («Vivebat […] homo in Paradiso, vivebat fruens Deo, vivebat sine ulla egestate»: *De civitate Dei*, XIV, 26) è interpretato come una forma incoativa, che non descrive un segmento di durata trascorsa, come la descriverebbe un *vixit* o un *vixerat*, ma designa piuttosto l'auspicio di qualcosa (la natura umana) che ancora è lontana dall'essere arrivata al suo stadio di perfezione.[5]

Mancando, secondo Giovanni Scoto, gli argomenti per dimostrare la durata di un eventuale soggiorno, esistono invece argomenti che consentono di dedurre l'irrilevanza temporale del soggiorno stesso:

> Degli stessi ordini, che all'uomo sono stati dati prima del peccato, non è dato leggere che abbia avuto bisogno, per esempio: *Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra* (*Gen*. I, 28), cioè la terra del Paradiso. Per quale ragione l'uomo non avrebbe generato senza interruzione una prole felice, se avesse abitato per un certo spazio di tempo nel Paradiso prima della colpa, e se avesse gustato dell'albero della vita, sì che il suo corpo non presentasse nulla di corruttibile? Perché la virtù del divino e spirituale medicamento non prevalse nel suo corpo fino al punto di impedirgli di cadere nella corruzione anche nell'atto di peccare?[6]

Il tema giovanneo del diavolo, che *homicida erat ab initio* (*Ioh.*, VIII, 44), tema più volte evocato nel *De Genesi ad litteram* di Agostino,[7] si in-

consequentia. Homini siquidem, non deo, futurum erat peccatum. Et consequentia peccati praecesserunt peccatum in homine, quoniam et ipsum peccatum praecessit seipsum in eodem homine. Mala quippe uoluntas, quod est peccatum occultum, praecessit uetiti fructus gustum, quod est peccatum apertum».

5. *Periphyseon*, IV, 14, *CCCM* 164, pp. 95-96 e *PL* 122, coll. 808-09: «Non enim ait (scil. Augustinus): 'Vixit homo in Paradiso' (uel 'Vixerat'). Nam si talibus uerbis uteretur, fortassis non incongrue intelligeretur docere uoluisse hominem in Paradiso perfectam beatitudinem sine ullo peccato per spatia quaedam temporis habuisse. Sed: 'Viuebat', inquit, 'homo in Paradiso, uiuebat fruens Deo, uiuebat sine ulla egestate' (*De civitate Dei*, XIV, 26, 1-3, *CCSL* 48, p. 449). Ac si aperte diceret: Inchoabat uiuere homo in Paradiso […]. Haec enim species praeteriti temporis ab his qui uerborum significationes acute perspiciunt inchoatiua uocatur; inchoationem quippe et auspicium cujuspiam rei significat, quae iam ad perfectionem nullo modo peruenit».

6. *Periphyseon*, IV, 15, *CCCM* 164, p. 98 e *PL* 122, col. 810CD: «Ex his enim, quae ei iussa sunt, ante peccatum nihil legitur egisse, uerbi gratia: 'Crescite et multiplicamini, et implete terram', uidelicet paradisi. Qua ratione non continuo felicem prolem gigneret, si in Paradiso quodam temporis spatio ante delictum habitaret? Et si de ligno uitae gustaret, ne quid corruptibile corpus ejus pateretur, quare diuini ac spiritualis medicaminis uirtus in corpore ejus non praeualuit, ne etiam peccando in corruptionem caderet?»

7. Cfr. *De Genesi ad litteram*, XI, 16, 21, *CSEL* 28, 1, p. 349; XI, 19,26, p. 352; XI, 23,30, p. 355.

treccia allora al tema del buon Samaritano, dell'uomo che abbandona Gerusalemme, cioè il Paradiso, l'innocenza originaria della propria natura, e diventa preda dei ladroni, della perversione diabolica, proprio perché è già uscito da sé, per sua propria volontà, dall'ordine del suo destino divino.

Nella prospettiva antropocentrica di Giovanni Scoto, che afferma la superiorità dell'umano sull'angelico, risulta inconcepibile che un angelo degradato e corrotto possa esercitare un qualche potere di persuasione e seduzione sulla creatura dotata di ben più esteso potenziale conoscitivo. L'angelismo e spiritualismo gnostico che Giovanni Scoto sembra abbandonare, affermando audacemente il valore della conoscenza sensibile, mediata da un corpo costituito dai quattro elementi, riprende il suo tradizionale sopravvento, nel momento in cui si pone la questione del modo in cui l'uomo originario avrebbe dovuto riprodursi nella dimora della Gerusalemme-Eden, nel momento in cui l'ideale componente animale dell'umano dovrebbe esercitare una qualche problematica forma di sessualità. L'opera che fornisce a Giovanni Scoto gli strumenti concettuali per districarsi in questi paradisiaci problemi è un opuscolo di Gregorio di Nissa, *La creazione dell'uomo* (*De hominis opificio*), che aveva egli stesso tradotto dal greco. Nel capitolo 18 del *De hominis opificio*[8] la riproduzione sessuata è considerata infatti una sorta di espediente escogitato dal creatore, una seconda creazione dovuta alla prescienza divina, alla quale era presente, nell'eternità immutabile, la perdita dell'innocenza, per mantenere il numero previsto di anime umane, dal momento che l'abbandono di una vita senza peccato non avrebbe più consentito una riproduzione di tipo angelico, simile alla perfetta razionalità della progressione puramente numerica. Partendo dall'autorità di un interprete della grande tradizione greca, Giovanni Scoto ritorna al tema della eventuale durata del soggiorno nell'Eden, per argomentare che non ha occupato uno spazio più o meno lungo di tempo, perché altrimenti l'Adamo primordiale, nella sua implicitamente an-

8. Cfr., per la traduzione eriugeniana del testo (ampiamente citata nel *Periphyseon*), *Le "De imagine" de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Erigène*, éd. M. Cappuyns, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», XXXII (1965), pp. 205-262 (per il cap. 18, cfr. p. 237). Giovanni Scoto confonde, sotto il nome di Gregorio, Gregorio di Nissa e di Nazianzo, noto quest'ultimo anche attraverso le discussioni che dei suoi testi fornisce Massimo il Confessore negli *Ambigua.* Su questi temi si rinvia a É. Jeauneau, *La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène*, in *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg 1980, pp. 33-54 (ora in É. Jeauneau, *Études érigèniennes*, Paris 1987, pp. 342-364).

drogina perfezione, avrebbe avuto il tempo di riprodursi in maniera ben più conforme alla sua dignità, cioè per via non sessuata, ma di queste generazioni non è rimasta traccia:

> Se dunque queste parole del santo Teologo [Gregorio] sono veritiere, il che io credo senza temerarietà: che altro è dato comprendere, se non che la natura umana è rimasta nel Paradiso, in cui naturalmente è stata creata, senza il trascorrere di intervalli temporali, senza il verificarsi di effetti sensibili; che ha invece deviato immediatamente dalla via della verità, e ha meritato, a causa del movimento della volontà perversa, la divisione della natura in un duplice sesso, attraverso il quale moltiplicarsi a somiglianza del bestiame? E per questo, se fosse rimasta in quella felicità, nella quale è stata creata, non avrebbe bisogno, per moltiplicarsi, della copula dei due sessi: allo stesso modo, in cui si sono moltiplicati gli angeli, si sarebbe moltiplicata senza intervento del sesso.[9]

La diversità di prospettiva fra Gregorio di Nissa e Giovanni Scoto sul tema della divisione dei sessi è stata sottolineata con chiarezza nella bibliografia relativa.[10] Il primo tende infatti ad affrontare il mistero dell'uomo salvando il disegno provvidenziale divino, ma evitando accuratamente, da esperto antimanicheo, di attribuire alla responsabilità divina ogni possibile causa di male: il versetto I, 27 del *Genesi* («Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos») è così scisso nei due elementi della creazione *ad imaginem* e della creazione sessuata, che non può riflettere l'immagine divina, ma che resta tuttavia provvidenziale, perché assicura comunque la moltiplicazione delle anime. L'obiettivo di Giovanni Scoto nel corso di tutto il IV libro del *Periphyseon*, dedicato esclusivamente al tema del Paradiso com'è descritto nel *Genesi*, è di negare ogni carattere spazio-temporale, ogni realtà materiale ed empirica alla Gerusalemme originaria, che è propriamente il luogo del fondamento, delle cause primordiali di tutte le cose nell'unità assoluta

9. *Periphyseon*, IV, 15, *CCCM* 164, p. 101 e *PL* 122, col. 812BC: «Si itaque haec uerba sancti theologi veracia sunt, quod non temere crediderim, quid aliud datur intelligi, quam ut humana natura, nullis temporum morulis, nullis rerum sensibilium effectibus, in Paradiso, in quo naturaliter conditus est [la grammatica richiederebbe un *condita*], stetisse, sed mox de uia ueritatis deuiasse, et diuisionem naturae in duplicem sexum, per quem iumentorum similitudine multiplicaretur, peruersae uoluntatis motu meruisse? Ac per hoc si in ea beatitudine, in qua creata est, permaneret, utriusque sexus copula ad multiplicationem suam non indigeret. Eo enim modo, quo angeli multiplicati sunt, sine ullo sexu multiplicaretur».

10. Cfr. Jeauneau, *La division des sexes*.

dell'intelletto divino, a cui tutte le cose ritorneranno, attraverso l'itinerario descritto nel libro V. L'ostacolo fondamentale in questo processo di vera e propria demitizzazione è costituito dal blocco massiccio dell'esegesi agostiniana del *De Genesi ad litteram*, puntualmente e minuziosamente discusso: l'analisi dell'intreccio complesso di fonti nel libro IV del *Periphyseon* (dal trattato di Gregorio di Nissa al *De Paradiso* di Ambrogio, mediazioni possibili nella direzione di Origene) coinvolge in realtà tutta l'ermeneutica eriugeniana dell'*Hexaemeron*, e resta ancora in larga misura da fare, ma non è questa la sede per affrontarla. Poiché in questo intreccio la teoria della duplice creazione e della "successiva" divisione dei sessi, non prevista nel disegno originario, assume comunque un particolare rilievo, è impossibile non interrogarsi sul significato di una dottrina che include esplicitamente l'animalità nella struttura ontologica dell'umano, che considera l'animalità un segno di completezza, il sigillo dell'essere creaturale totale e universale, ma esclude da questo piano la divisione dei sessi. La esclude in primo luogo per ragioni ontologiche, perché la dualità è principio generativo della molteplicità, della dispersione e allontanamento progressivo dall'unità dell'essere, di cui l'Adamo primordiale è immagine.

Giovanni Scoto non manca di prevenire le possibili interpretazioni moralistiche della sua dottrina, affermando esplicitamente che non intende in alcun modo condannare i *conjugia legitima*, che non intende privilegiare una castità per così dire empirica, ma su questi temi il platonico può trovare accenti anche più drammatici del cristiano:

> Ma forse qualcuno può dire, che noi condanniamo il vincolo coniugale e la procreazione della prole, quando affermiamo che la divisione della natura umana in maschio e femmina, grazie al cui congiungimento si realizza il vincolo coniugale, la moltiplicazione della prole e l'incremento della natura, è avvenuta per effetto del peccato. Al che risponderemo: non condanniamo i vincoli coniugali, se sono legittimi, anzi li lodiamo […]. Tuttavia, affermiamo senza esitazione che i vincoli carnali, anche se legittimi e praticati da persone religiose, non possono essere privi del moto illecito della libidine e del prurito carnale. Da nessun'altra origine, infatti, se non da questa, i bambini che nascono nella carne derivano in se stessi il reato della morte eterna, da cui unicamente il battesimo della chiesa cattolica può liberarli.[11]

11. *Periphyseon*, IV, 23, *CCCM* 164, p. 149 e *PL* 122, coll. 846-47: «Sed, fortassis quis dicat, coniugium prolisque procreationem reprehendimus, dum diuisionem naturae humanae in masculum et feminam (quorum copula et coniugium et filiorum propagatio naturaeque augmentatio perficitur) merito peccati fuisse affirmamus. Cui respondebimus:

Si deve aggiungere che questa problematica difesa dei vincoli coniugali segue una esegesi in chiave ferocemente ironica di *Gen.*, II, 18 (*Non est bonum esse hominem solum*):

> Come se dicesse apertamente: non sembra buono all'uomo, che abbiamo fatto a immagine e somiglianza nostra, essere solo, cioè semplice e perfetto, né persistere libero da legami (*absolutum*) nella sua universalità, senza divisione della natura nei due sessi, a somiglianza della natura angelica, ma preferisce rotolare prono e proclivo nei congiungimenti terreni alla pari con le bestie, e così moltiplicare attraverso il seme l'unità della natura nella generazione carnale e sessuale, avendo disprezzato la dignità della moltiplicazione dei numeri celesti.[12]

Giovanni Scoto respinge nel mito la figura diabolica del serpente, ma per rintracciare nel movimento irrazionale dell'anima razionale, che nega l'ordine della legge divina della conoscenza e la sua gerarchia di valori,[13] la nascita del serpente interna alla stessa natura dell'uomo, a quella fragilità che lo porta verso il senso, tradizionalmente e ovviamente significato dalla persona di Eva:[14] «E tu, donna, perché rimuovi (*removes*) la tua colpa e la trasferisci al serpente, quando sei tu stessa creatrice della tua colpa? Quel

coniugia non reprehendimus, si legitima sint; immo etiam laudamus […]. Carnalia uero conugia, etsi legitima sint et religiosis hominibus coniuncta, libidinoso tamen illicitoque motu carnalis pruritus carere non posse incunctanter affirmamus. Non enim aliunde nascentes in carne paruuli nisi inde aeternae mortis reatum attrahunt, quos solum catholicae ecclesiae baptisma ab ipso reatu liberat».

12. *Periphyseon*, IV, 23, *CCCM* 164, p. 148 e *PL* 122, col. 846BC: «Ac si aperte diceret: Non uidetur homini, quem ad imaginem et similitudinem nostram fecimus, bonum esse solum (hoc est simplicem atque perfectum) uniuersaliterque divisione naturae in sexus, ad similitudine angelicae naturae, absolutum permanere, sed pronum procliuumque ad terrenos coitus pariter cum bestiis ruere, ac sic unitatem naturae per carnalem generationem sexusque corporeos seminaliter multiplicare, caelestium numerorum multiplicationis dignitate contempta».

13. Cfr. *Periphyseon*, IV, 22, *CCCM* 164, pp. 144-145 e *PL* 122, col. 843C: «Ordo itaque diuinae legis erat primum creatorem cognoscere eiusque ineffabilem pulchritudinem, deinde creaturam rationabili sensu mentis nutibus obtemperante considerare, totamque ipsius pulchritudinem, siue interius in rationibus, siue exterius in formis sensibilibus, ad laudem creatoris referre. Hunc autem diuinae legis ordinem homo superbiendo spernens, creatoris sui amorem et cognitionem materialis creaturae exteriori pulchritudini postposuit».

14. Le fonti di Giovanni Scoto concordano su questo punto. Cfr. Ambrogio, *De Paradiso*, II, 11, *PL* 14, coll. 295-296 (con riferimento al *De mundi opificio* di Filone di Alessandria). Il testo ambrosiano, *De Paradiso*, XIV, 70 (*PL* 14, col. 310AB) è citato esplicitamente da Giovanni Scoto, *CCCM* 164, p. 142 e *PL* 122, coll. 841-842.

serpente, nel quale riversi la colpa, si annida in te stessa: il tuo serpente è la tua concupiscenza e piacere carnale, che nel senso corporeo è generato dal movimento dell'anima irrazionale».[15]

Una superba presunzione, *superba praesumptio*, esattamente opposta alla *humilitas Christi*, che riscatterà la natura dagli effetti della colpa, induce l'elemento egemone, definito esplicitamente "maschile" dell'anima, cioè l'intelletto, creato a immagine divina, a invertire l'ordine razionale dei valori,[16] trasformando in oggetto d'amore e di piacere quella realtà materiale che avrebbe dovuto essere unicamente strumento di conoscenza. Il principio del piacere, *animi delectatio*, seduce con le arti del serpente l'elemento subalterno, ovviamente femminile, dell'anima, cioè il senso corporeo, ma l'intelletto, creato ad immagine divina, non avrebbe mai consentito se non si fosse lasciato vincere da una virile superbia, che lo condanna a un destino di morte nel momento in cui si unisce alla *delectatio*, al piacere sensuale, perché l'unione fatale di superbia e carnalità estromette la natura umana dal regno dell'essere, che è l'eriugeniana dimora dell'Eden, e la condanna al ben più faticoso, ma anche avventuroso spazio del divenire:

> In realtà il piacere illecito delle cose materiali non ha avuto origine dalla natura, ma dai movimenti imperfetti e irrazionali dell'anima peccatrice, che si lascia cadere con appetito mortifero, attraverso i sensi del corpo, nell'amore delle cose sensibili. Neppure l'antico nemico avrebbe avuto una via d'accesso alla sovranità maschile dell'anima (*virum animae*), cioè l'intelletto creato ad immagine di Dio, se prima non avesse sedotto il senso corporeo, come ad opera di un serpente, attraverso il principio del piacere dell'intelletto, insito nel senso corporeo, che è come una natura femminile: allo stesso modo neppure l'intelletto sarebbe stato consenziente con il senso corporeo nel pernicioso piacere e nella abusiva fruizione delle cose materiali, se una superba presunzione, all'interno dell'intelletto, non avesse preceduto il consenso. La

15. *Periphyseon*, IV, 23, *CCCM* 164, p. 150 e *PL* 122, col. 847BC: «Et tu mulier, quare remoues crimen tuum in serpentem, cum tu ipsa sis culpae (*aliter* tuae culpae) creatrix? Serpens ipse, in quem culpam refundis, in te ipsa repit. Serpens tuus carnalis (*aliter* tua carnalis) concupiscentia est atque delectatio, quae ex irrationabilis animae motu in sensu corporeo gignitur».

16. *Periphyseon*, IV, 22, *CCCM* 164, pp. 144-145 e *PL* 122, col. 843C: «Ordo itaque diuinae legis erat primum creatorem cognoscere eiusque ineffabilem pulchritudinem, deinde creaturam rationabili sensu mentis nutibus obtemperante considerare, totamque ipsius pulchritudinem, siue interius in rationibus, siue exterius in formis sensibilibus, ad laudem creatoris referre. Hunc autem diuinae legis ordinem homo superbiendo spernens, creatoris sui amorem et cognitionem materialis creaturae esteriori pulchritudini postposuit».

> superbia dell'intelletto e il piacere illecito del senso carnale, l'uno congiunto all'altra, hanno consegnato la natura umana alla condanna della morte, da cui unicamente la riporta indietro e la libera l'umiltà di Cristo e, nelle anime dei credenti, il piacere delle cose spirituali.[17]

Il principio femminile, il senso che apre l'accesso alla conoscenza delle realtà materiali, è intrinseco alla natura dell'Adamo primordiale, costituirebbe anzi l'elemento di superiorità rispetto alla unidimensionalità spirituale dell'angelo, a condizione di essere integralmente funzionale ai valori dell'intelletto, a condizione di non generare quella felicità disinteressata, espressa dalla nozione agostiniana di *fruitio* (qualcosa che si contrappone al valore d'uso), che dovrebbe essere unicamente generata dalla conoscenza rettamente orientata verso il fondamento di ogni realtà e conoscenza. La scissione all'interno dell'androgino primordiale, della felice completezza della natura umana, quindi la creazione di Eva, è conseguenza del peccato di superbia dell'intelletto, che libera il principio del piacere, insinuante come il serpente, da ogni controllo razionale. La fragile Eva è sedotta, in definitiva, da qualcosa di più insidioso dell'antiquato serpente, è vittima, in realtà, di una metafora altrettanto antica, la metafora della natura maschile dell'intelletto.

17. *Periphyseon*, IV, 22, *CCCM* 164, p. 150 e *PL* 122, coll. 847-848: «Non enim materialium rerum illicita delectatio ortum duxit ex natura, sed ex peccatricis animae imperfectis irattionabilibusque motibus per corporeos sensus in amorem sensibilium rerum mortifero appetitu erumpentis. Neque antiquus hostis ad uirum animae (animum dico ad imaginem Dei factum) accessum haberet, nisi prius per insitam corporeo sensui (qui est veluti quaedam mulier animi) delectationem, quasi per quendam colubrum, ipsum corporeum sensum seduceret; quemadmodum neque animus in rerum materialium perniciosa delectatione et perfructione corporeo sensui consentiret, si prius in ipso superba praesumptio non praecederet. Superbia itaque animi carnalisque sensus illecita delectatio, sibi inuicem copulatae, naturam humanam mortis damnationi tradiderunt. De qua sola Christi humilitas et spiritualium rerum in animabus fidelium delectatio eandem reuocat liberatque naturam».

Riccardo Scarcia

Una traccia di Paradiso perduto in Grecia

> *Le praterie cosparse di fiori dei suoi pendii orientali, le pingui pasture alpestri sul suo dorso ondulato, i docili frutteti, ai suoi piedi, ricchi di viti, di albicocchi e di aranci, le querce e i platani nelle forre percorse da ombrosi mormorii, i giocondi sbocci di rododendri, di mirti e di azaleole nei recessi solitari, l'angelica quiete tutelare in cui greggi e pastori si adagiavano fantasticando, tutto questo pareva sfiorato appena dalle conseguenze del peccato originale, sotto la cui desolata afflizione geme tutto il resto dell'Asia minore. Per qualche piccola imprecisione nel divino ordine dell'universo, per la bonaria corruttibilità di qualche cherubino affezionato alla terra natale, pareva che nelle contrade del Mussa Dagh si fosse rinserrato un residuo, un riflesso, un ultimo sapore di Paradiso. Lì, sulla costa siriaca e non giù nel paese dei quattro fiumi, dove gli interpreti della Bibbia amano mettere il giardino dell'Eden*.[1]

L'esile e sommario filo di questo discorso, da ritenere tuttora in corso d'opera, presuppone due miei interventi di altri tempi:[2] in essi mi premeva evidenziare la fisionomia di un archetipo dell'immaginario latino e, per esso, dell'immaginario e della retorica dell'occidente europeo, e i segni specifici che ne connotavano – quali "parole poetiche" e dunque quali attrezzi di cantiere letterario – sia il primo embrione sia le progressive variazioni. Attorno all'enigmatico spettro del Bellerofonte colpito dall'ira celeste, che

1. F. Werfel, *I quaranta giorni del Mussa Dagh*, trad. it. di C. Baseggio, I, Milano 1935 (ed. orig. 1933[1]), pp. 50-51.

2. R. Scarcia, *La traduzione di Hom.* Il. *6,201 s. in Cic.* Tusc. *3,63*, in «Ciceroniana» V (1984), pp. 201-212, e *Bellerophonteo more: una variazione poetica di Basinio Parmense*, in «Res Publica Litterarum» VI (1983), pp. 319-335.

Omero consegnò con un sommario scorcio narrativo alle perplesse inquietudini dei suoi esegeti classici, si sono poi addensati i dettagli psicofisici dell'ipocondriaco, inteso sia nella veste propria del sofferente di una patologia medica precisa, conforme ad assunti della filosofia peripatetica,[3] per esempio la ciclotimia di tipo "lucreziano";[4] sia in quella del *soupirant* che si consuma nelle sofferenze di un patema erotico senza soluzione, aspetto novellistico – quindi romanzesco – di lunga fortuna dalla tarda antichità in poi; sia, ancora, in quella più moderna dell'eroe, non importa se evergete più solo nella propria fantasia che non nel riconoscimento della collettività, come era invece secondo i cataloghi – materiali e mentali – approntati appunto a partire dagli aristotelici e cari ad intellettuali di vaglia, da Ficino a Torquato Tasso, forse il solo realmente sofferente: un prototipo, esclusivamente maschile, che predilige posare da Grande Escluso dal consorzio degli uomini e che colloquia a tu per tu con l'Eternità,[5] nulla più mantenendo neanche delle qualità del virtuoso tardomedioevale sintetizzato dal Petrarca del *de uita solitaria*, quando l'elezione dell'eremitaggio poteva ancora valere come estrema autocertificazione di santità ed escludere pertanto ogni problematicità di rapporti sociali.

La forma Bellerofonte, insomma, è insediamento esistenziale tanto potente – nella cultura europea – quanto estremamente versatile nelle risorgenze: e, forse, è stato solo il carattere inequivocabilmente "colto" che ha

3. Il quadro di sintesi è preservato in ps.-Arist. *probl.* 30.

4. L'analisi della presunta follia d'amore di Lucrezio venne prediletta dagli approcci complementari del romanticismo e del positivismo, ed ha tuttora qualche sussulto d'ordine medico. Cfr. F. Stok, *Patofobie e nevrosi ipocondriaca nella cultura antica*, in «Nuova Civiltà delle Macchine» VI/4, 24 (1988), pp. 11-21, a p. 20 nota 1. Mentre il Bellerofonte problematizzato dall'aristotelismo lusinga ancora lettori recenti del caso, senza peraltro che se ne possa arricchire concretamente il *data-base* (vd. per esempio M. Galzigna, *Le ferite della perdita*, in *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, a cura di B. Frabotta, Roma 2001, pp. 73-92, in particolare alle pp. 73-78).

5. Preferenzialmente nel buio cimiteriale delle notti younghiane, come si sa, almeno da una certa fase in poi. Lo spesso mantello della malinconia – anche nel significato più generico ed estenuato del termine – che continua *malgré lui* ad avvolgere il vecchio personaggio omerico, ha trasformato insomma pian piano il protagonista di epiche imprese e pubblico benefattore in semplice intellettuale, per lo più velleitario e in cerca perenne di una propria appagante ridefinizione (una cosa che peraltro già sapeva, niente affatto pazzo, ma accorto conoscitore delle esigenze dell'io, il don Chisciotte che trasformava in vissuto le proprie esperienze solo letterarie e che si lasciava a un certo momento anche proiettare nella secessione boschiva dal modello del suo Amadigi di Gaula).

sempre mantenuto in ogni suo aggiornamento ad avergli sottratta la popolarità dell'eponimia di un complesso psichico.[6] Tragitto impensabile, tuttavia, e conseguenze impossibili se non si consideri il carattere endogamico del sistema letterario e, tecnicamente, senza la tappa della traduzione latina dei due versi omerici chiave imposta da Cicerone nelle *Tusculanae* e rivelata per sempre alla letteratura, italiana e d'altre nazioni, dal son. XXXV di Petrarca, perciò senza la previa elaborazione precisa di uno "stampo": in mancanza della quale, notoriamente, non si dà d'altronde intertesto.

Il fatto sta che del personaggio Bellerofonte, in via preliminare, andrà denunciata con forza la singolarità (se non l'unicità) della situazione che lo coinvolge. Non si conoscono, o non ho presenti io, altri casi mitologici importanti, in cui l'eventuale difetto d'informazione non si debba a carenza o frammentarietà o perdita di fonti primarie. Nel caso del Bellerofonte dotato dagli dèi in prima istanza di forza, grazia e bellezza (Hom. *Il.* 6,156-57), e presentato nel mito greco alla sua prima uscita letteraria come allontanato dalla patria (Efira/Corinto) per ragioni politiche *sub specie* di una falsa denuncia per tentato stupro ai danni della moglie del tiranno Preto, suo

6. Meglio far subito notare, ad ogni modo, che la familiarità popolare antica con Edipo e Bellerofonte, quella assicurata dall'arte figurativa monumentale e dalle sue rifrazioni minute nelle riproduzioni iconografiche delle opere musive e della pittura parietale presso la suppellettile vascolare, concerne esclusivamente l'essenza del rispettivo evergetismo e del correlato "culto" di massa (la sconfitta della Sfinge, per il primo; la distruzione della Chimera, per il secondo), e ignora le "cadute" di entrambi, dal parricidio all'incesto e all'abbandono da parte del Cielo, non è detto soltanto perché meno traducibili in rappresentazioni sufficientemente perspicue, quanto meno non nel caso dell'Amazzonomachia (ma pure la vicenda figurativa delle amazzonomachie tende, in verità, a una seriale banalità di *topoi* di combattimento corpo a corpo, specie quando esse si affollano sui sarcofagi). E va fatta attenzione alla convergenza delle dinamiche narratologiche: la Sfinge è mostro stanziale in Beozia, in Beozia Edipo giunge come immigrato dalla famiglia adottiva di Corinto, induce la Sfinge al suicidio e diviene *ob ciues seruatos* sovrano di Tebe; la Chimera – forse una rappresentazione zoomorfa della siccità – è mostro stanziale in Licia, in Licia Bellerofonte giunge come immigrato da Corinto, disfa la Chimera, e della Licia diverrà più tardi signore per somma di *uirtutes.* Sullo speciale forte radicamento del mito di Bellerofonte e della Chimera presso i popoli italici, in Magna Grecia e in Etruria, recenti ragguagli in E. Mugione, *Bellerofonte: un eroe corinzio nell'immaginario delle comunità italiche*, in «Eidola. International Journal of Classical Art History», IV (2007), pp. 9-27 e A. Carini*, Il mito di Bellerofonte: uno studio iconografico delle raffigurazioni musive nell'ambito della penisola italica*, Atti del XII Colloquio dell'Associazione Italiana per lo studio e la conservazione del mosaico, Padova 14-15 e 17 febbraio, Brescia 16 febbraio 2006, Tivoli 2007, pp. 463-471.

geloso congiunto, e diventato poi per meriti distinti un Licio *ad honorem*, di fatto – come sospetto – come un microasiatico o "sirofenicio" di ritorno, la fonte primaria è una sola e resta una sola, appunto l'Omero del canto VI dell'*Iliade*, esattamente come fu per l'esegesi antica di tutte le epoche, che mai ebbe altri spunti. Tutte le variazioni o amplificazioni progressive a noi note relative ad alcune delle sue avventure infrailiadiche ed extrailiadiche non fanno che commentare o "complementare" – come possono, direttamente o indirettamente – il poco appagante nocciolo omerico, un dato da qualificare più che scarno assolutamente squilibrato, come avvertirono e avvertono i commenti al luogo. Dettaglio tanto vistoso da non rimanere esente da sospetti di ordine strutturale – cattiva giustapposizione di monconi "aedici" – o semplicemente editoriale, ad esempio censura. La trafila trascorre, un modulo *semper idem*, dal principio primo al XII secolo (il ciclo può dirsi egregiamente chiuso nel minuzioso accumulo di Johannes Tzetzes, *schol. Lycophr.* 17, pp. 15-16 Scheer).

Dei *facta* bellerofontei, allora, Omero (*Il*. 6,144-211) menziona con dettagli solo la lotta contro la Chimera, si aggiunse poi condotta con patrocinio divino, che rimane il suo connotato principe, ma pare ignorare o incomprensibilmente avere soppresso (?) la collaborazione decisiva all'impresa offerta dal cavallo alato Pegaso, esso sì autenticamente efireo, quindi una classica e generica amazzonomachia che vale ad agguagliarlo ai suoi fratelli d'eroismo Eracle e Teseo, e generici comportamenti da valoroso contro preponderanti assalitori e sicari o finalmente campagne d'armi contro i «Solimi»:[7] al qua-

7. Che cosa si dovrà intendere poi per «Solimi»? Una gente semitica della costa mediterranea non definibile più che tanto? I Fenici? Gli stessi *Iudaei*? Tacito funge da eccellente esempio di terminale su quanto convenuto da tempo sul punto, che è molto poco: quanto egli ripete in *hist.* 5,2, che nella forma dell'esposto rinvia indirettamente al consolidato assetto di un *chronicon*, testimonia difatti di una convinzione esegetica tanto scontata quanto di livello minimo, che sempre dal cenno del libro VI dell'*Iliade* si dipana e che consente solo di acquisire un rapporto significativo dei Solimi appunto con il popolo dei *Iudaei*. Scrive Tacito: «clara alii Iudaeorum initia Solymos, carminibus Homeri celebratam gentem, conditae urbi Hierosolyma nomen e suo fecisse». Sostanziale e non banale la coincidenza con Ios. Fl. *bell.* 6,10,1: «Il primo fondatore [della città] fu un dinasta dei Cananei [per l'ebraico biblico il nome di Cananei, di norma, designa i Fenici], chiamato in lingua paterna "Re giusto": e, in realtà, fu tale. Per questo, egli funse per primo da sacerdote a Dio e, avendo costruito per primo il tempio, dette il nome di Gerusalemme alla città, chiamata dapprima Solima» (trad. G. Ricciotti, III, Torino 1949^2, p. 295). Ma la *quaestio* sul nome, sulla fondazione prima e sulla "rifondazione" di Gerusalemme forse non è ancora risolta. E comunque, mentre l'eccidio del singolo mostro Chimera e l'Amazzonomachia rientrano

dro vanno aggiunte altre informazioni di ambito familiare e la sofferenza di lutti in tale ambito. Dove infine compare, inopinata ed espressa – allo stato – con secchezza epigrammatica,[8] la menzione della sua sorte di vagabondo logorato dal rovello interno, che erra evitando il contatto dei suoi simili e che pare perdersi negli orizzonti di una non vita che non prevede sconti di morte alla pena:[9] c'è infatti silenzio assoluto su di una sua fine terrena, quale che

nell'ambito canonico delle benemerenze eroiche celebrate dalla Grecità, il sanguigno e feroce scontro con i Solimi – affatto inedito – appare configurarsi, più che come una battaglia isolata, quale estrema soluzione di una ricorrente conflittualità regionale o quale una definitiva resa dei conti tra popoli contigui, senza ulteriori esiti o echi dove che sia.

8. Inserto (vv. 200-202) tra i vv. 196-199 e i vv. 203-206 (evidenza mia): «Tre figli dette la sposa al saggio Bellerofonte, Isandro, Ippoloco e Laodamia. A Laodamia si unì Zeus il sapiente e lei generò Sarpedonte divino dall'elmo di bronzo. *Ma quando tutti gli dei presero a odiarlo, allora andava errando per la pianura Alea, Aleion pedion, Bellerofonte, solo, e si rodeva il cuore mentre fuggiva le tracce degli uomini*. Isandro glielo uccise Ares, il dio mai sazio di guerra, nella battaglia contro i Solimi gloriosi; Laodamia fu uccisa dall'ira di Artemide, la dea dalle briglie d'oro. Io (*Glauco iunior*) sono figlio di Ippoloco» (trad. M.G. Ciani).

9. È ovvio che – fra i diversi tentativi di spiegarne la natura – il corruccio di Bellerofonte sia stato connesso per tempo con la perdita simmetrica di quei due figli di sesso diverso (sontuosamente adattato Omero in Melchior Cesarotti, *La morte di Ettore*, 6,285 sgg., con l'obbligo allora di omettere ogni «ira di Numi»: «[…] il doppio colpo / l'inondò di cordoglio, odia la luce [!], / pallido, muto pei deserti campi / erra solingo cogli sguardi intesi / indi a fuggir dove l'arena impressa / mostri umano vestigio, e il cuor suo rode / di lento cruccio, e in suo lutto si pasce»). Tuttavia, a parte che ciò implicherebbe una dislocazione dei vv. 202-203 dopo i vv. 203-206, improponibile dal punto di vista critico-testuale, basterà rilevare che entrambe le morti in realtà rispettano una simbologia canonica, quanto a tipologia, sia per il maschio (la caduta in combattimento è una ovvia probabilità della guerra) sia per una femmina (la morte di parto, per giunta non frutto di ierogamia, va sempre messa nel conto per una donna), e non tali da giustificare la smisurata reazione paterna; e, insieme, che i convenzionali responsabili Ares e Artemide non possono in alcun modo dirsi «tutti gli dei». Ma che nel singolo «Bellerofonte» ci sia traccia oramai inconscia di un'eredità genetica "giudea"? Non conterà qualcosa, per esempio, che nel piatto assemblaggio antiquario di Tac. *hist.* 5,3 la collettività giudaica venga collettivamente definita *genus hominum inuisum deis*? Tacito lo assevera in seguito sul piano antropologico, citando il comportamento di Mosé, monoteista (!) e sistematico codificatore alla rovescia – rispetto alle pratiche delle altre genti – di riti e regole che il suo popolo avrà da osservare con scrupolo una volta stabilitosi in una patria sua dopo la fuga dall'Egitto (la ricaduta di questo assunto ideologico sui primi Giudei-Cristiani era scontata: cfr. *ann.* 15,44). Ma d'altro canto ecco per esempio Schol. *Hom. Il.* 6,200 [3,292 Dindorf] supporre nel suo professionistico scervellamento che Bellerofonte paghi lo sterminio dei «Solimi», proprio perché commesso contro un popolo agli dèi caro, come gli Ebrei erano persuasi di essere, un atto di *hybris* affatto *sui generis*!

sia, visto che neanche la bibliografia scolastica seriore o i repertori mitografici che ne scaturiscono si preoccupano di certificarla.

Della connessione di Bellerofonte con la magica cavalcatura per la distruzione della Chimera il primo a parlare – a nostra conoscenza – è Esiodo (*theog.* 325: «la Chimera la eliminò Pegaso con il generoso Bellerofonte»); quindi Pindaro, il quale del passo iliadico si avvale per inserire la celebrazione del *katasterismós* di Pegaso in *Ol.* 13,55 sgg., *additamentum* qualificante in un'ode contenente *ex professo* (vv. 49 sgg.) un lungo elogio di Corinto: ma parendo al tempo stesso come costretto a mascherare tramite un'abile aposiopesi – nella logica di quanto osservato nella nota precedente – precisamente il vuoto d'informazione che in Omero chiudeva l'evocazione araldica di Glauco («Assieme ad esso [Pegaso] Bellerofonte travolse poi dai deserti seni del cielo gelato con il lancio dei suoi dardi l'esercito femmineo delle Amazzoni,[10] e Chimera dal respiro di fuoco uccise e i Solimi. *Della sua sorte/morte,* μόρος, *io tacerò*; Pegaso accolsero sull'Olimpo le scuderie antiche di Zeus»). Forse la precisazione non implica nulla, in quanto classico *argumentum ex silentio*, circa i caratteri della ricezione omerica del mito e l'altezza cronologica della "fonte" scelta dal responsabile dell'inserto bellerofonteo nell'*Iliade*, ma va comunque rilevato che il cavallo è un animale/demone di introduzione aria nelle culture dell'Asia anteriore ed egiziana, e la sua giustapposizione a Bellerofonte un *adiectum* relativamente più tardivo, quando non esclusivamente proprio della Grecità recenziore.

Quanto alla favola della donna spregiata che si vendica con la calunnia presso la legittima autorità maritale, invocando la punizione del seduttore, essa forse non andrebbe definita topica per assomigliarsi alla vicenda di Giuseppe e della moglie di Putifarre di *gen.* 39,[11] ma bensì sospetta d'essere

10. L'incursione volante a cavallo di Pegaso viene dunque estesa anche alla lotta con queste Amazzoni (ma come, dove, e perché ciò sia accaduto non si sa). La scenografia della battaglia contro la Chimera, come fu sempre notato, si sovrappone d'altro canto a quella altrettanto popolare e vitale di Perseo, di Pegaso primo legittimo titolare, contro il mostro marino di Andromeda; e la sommatoria delle due storie – con relativa iconografia – confluirà nella definizione della futura leggenda di S. Giorgio liberatore (ai connotati morfologici del "drago" di esclusiva matrice medioevale avrà giovato senza dubbio in via diretta l'alito di fuoco che della Chimera è connotato dominante).

11. Forse una convergenza andrà trovata nella *Storia di due fratelli*, una "novella" egiziana risalente al sec. XIII a. C. (in *Favole e racconti dell'Egitto faraonico*, a cura di A. Troisi, Milano 2001, pp. 1-21): l'Egitto potrebbe quindi aver funto da egregio crogiuolo di tradizioni da irradiare nell'area siropalestinese e microasiatica. Similare il caso di Ippolito

o senz'altro *lato sensu* semitica o calibrata mutuazione da tradizioni non elleniche d'altra similare provenienza: la vendetta esercitata su Bellerofonte da un riluttante Iobate per conto di Preto, ad esempio, non consiste – come nella Bibbia – nel gettare autoritariamente il sospettato in carcere fino a prova contraria, ma invece, e ben grecamente, nel pretendere da lui un'ardua impresa di benemerenza che ridondi formalmente a vantaggio collettivo, ciò che farà appunto di Bellerofonte *contra spem* un evergete dell'umanità, ma assegnata con l'idea dissimulata di farvelo perire, come per gli *erga* imposti malevolmente a Eracle o per la spedizione del Vello d'Oro, una prospettiva altrettanto minacciosa per Giasone, e via di seguito.

Già la seconda parte della "glossa omerica" adottata in altro luogo da Pindaro (*Isth*. 7,42 sgg.) spiega la causa della disgrazia di Bellerofonte nell'unico modo in cui può spiegarsela la cultura greca, ossia come pena divina per una trasgressione cosmologica, il non saper stare al proprio posto, per l'essere andato oltre i propri limiti naturali;[12] e così per Euripide,[13] che è il termine culturale estremo concesso per ogni possibile variabile o

e della sua matrigna Fedra, o quello di Frisso e della zia paterna Biadice, e ancora qualche altro meno vistoso. La mancata immolazione di Frisso sulla montagna per mano di suo padre Atamante, evitata da Eracle nel nome del padre suo Zeus, che ricusa vittime umane, ricorda poi la gran scena di Abramo e Isacco più assai che non la versione a lieto fine del sacrificio di Ifigenia.

12. «Chi mira lontano / è troppo limitato per raggiungere la dimora degli dei / pavimentata di bronzo: Pegaso alato sgroppò / il padrone Bellerofonte che voleva recarsi / nelle sedi del cielo al concilio / di Zeus. Ciò che è dolce / oltre il giusto l'attende una fine amarissima» (trad. G.A. Privitera). Pure, neanche qui si parla senza ambagi di un destino di morte per l'eroe.

13. I frammenti del *Bellerofonte* euripideo consentono di seguirne – più che i dettagli della trama – l'impianto "ateistico" (ora anche in M. Curnis, *Il* Bellerofonte *di Euripide*, ed. crit. e comm., Alessandria 2003; *Tra Tauro e Aleion, Licia e Cilicia le peregrinazioni di Bellerofonte nel P. Oxy. 3651*, in «Minima Epigraphica et Papyrologica», V (2002), pp. 25-33, per i quali frammenti di *argumentum*, vd. *infra*). Tra altre variazioni e innovazioni novellistiche dell'impianto di base della *fabula*, Euripide, che fu l'inventore della "finta Elena", inventò qui che Bellerofonte, sbalzato da Pegaso al suolo, si azzoppasse, come l'Efesto postomerico che Zeus aveva scaraventato a terra provocandone l'irrevocabile menomazione che lo caratterizza (invece in Hom. *Il.* 18,393 sgg. Efesto è deforme dalla nascita ed era stato per questo buttato a mare dalla sua «abominevole madre», Era); così che la condanna di Bellerofonte al dolente suo vagabondaggio fosse marchiata anche dalla zoppìa: cosa che piuttosto ne esalta, mi pare, la natura "divina", la medesima che ovviamente connotava Efesto per l'eternità. Non credo più sostenibile la vecchia tesi "stemmatica" (L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben*, in «Jahrb. d. Deutsch. Arch. Inst.», XXIX [1914], pp. 179-255, a p. 206, secondo cui Omero e la linea Esiodo-Pindaro rappresentano due rami di una tradizione

elucubrazione o riassetto ideologico organico della *fabula*.[14] A Bellerofonte, peraltro, per evergete che egli resti nella memoria dell'umanità ellenica ed ellenizzata, non è previsto che si debba concedere un'apoteosi compensativa delle sue virtù, non risultando essere frutto di ierogamia (come Eracle). Però egli non è neanche della natura dei Titani, un Prometeo;[15] ma pure, come a Prometeo incatenato alla sua perpetua immobilità ai margini orientali dell'Europa, il corpo viene perennemente scavato dall'aquila di Zeus, così Bellerofonte è indotto a mangiarsi il «cuore»,[16] a martoriarsi da

anteriore, un archetipo proiettato all'indietro nei secoli, che consentiva tanto le preferenze narratologiche dell'uno quanto quelle degli altri due).

14. A dire il vero, almeno in maniera impressionistica, l'ambizione della salita al cielo per prendere parte, come era già stato privilegio di Tantalo, al convito sull'Olimpo, ossia la pretesa del volersi fare simile agli dèi rassomiglia alla tentazione subìta da Adamo di diventare onnisciente come il suo creatore, ragione ineludibile della sua espulsione dal Paradiso. Egli è insomma – o tale appare – quasi un Adamo reso comprensibile ai Greci, presso i quali è ignota la divinità unica, creatrice e legislatrice assoluta e per i quali la «trasgressione» dei limiti propri e l'usurpazione di prerogative dette divine non può avere che il carattere titanico dell'assalto al cielo e la caduta degli sconfitti dal tentato cielo, e non viceversa.

15. Il Titano dannato non negli inferi, ma precisamente alla luce del sole, del quale ha «rapito una scintilla». Puntuali parallelismi di forma presso V. Citti, *La sfida di Prometeo (PV 120)*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», Classe di Scienze morali, lettere ed arti, CXLI (1982-83), Parte I, pp. 17-34, alle pp. 18-22. Ma qualcosa di analogo dovrà essere stato anche il caso della caduta di Fetonte (di cui, per acquisizione non discutibile da fonte lirica, quasi certamente si giovava Pind. *Isth.* 7,43-48, e quindi Hor. *carm.* 4,11,25-28: «terret ambustus Phaethon auaras / spes et exemplum graue praebet ales / Pegasus terrenum equitem grauatus / Bellerophontem[…]»); molto degradato, dal canto suo, ma non irriconoscibile il correlato mito di Icaro, meramente etiologico allo stato dei resti: è sempre il medesimo Padre Sole che fa ruinare gli sconsiderati o gli ambiziosi. Si osserverà che nell'Alfieri di Foscolo, tanto ben compattato in chiave omerizzante da spunti sparpagliati della *Vita scritta da esso*, lo spostamento della «iniziativa» dell'ira dagli dèi a una scelta esistenziale compiuta da lui (*Sep.* v. 190: «irato a' patrii Numi, errava muto etc.»), introduce oggettivamente – fatto forse non rilevato dall'esegesi italianistica – un elemento schiettamente prometeico nella originaria cornice bellerofontea.

16. Il «cuore», come nella versione citata dell'*Iliade*, dipende da Cicerone (*Tusc.* 3,63), il quale rendeva ennianamente con questo termine il *thymos* omerico («qui miser in campis maerens errabat Aleis / ipse suum cor edens, hominum uestigia uitans»): la resa latina fa dimenticare l'«animo» originario ed è significativamente operativa – oltre che nella letteratura europea – di certo fino a certe riflessioni psicologiche di Bacone (*de qua re alias*). Ma vi si paragonino almeno i tratti dello smarrimento da «depressione» descritti in *psalm.* 37(38),1-2; 7-9: «Domine, ne in furore tuo arguas me, / neque in ira tua corripias me […] miser factus sum et curuatus sum usque in finem; / tota die contristatus ingrediebar. / quoniam lumbi mei impleti sunt illusionibus, / et non est sanitas in carne mea. / afflictus

se stesso, e si colloca nel nulla, pena speculare, aggirandosi continuamente in una dimensione astratta (*infra*) come un autentico grande dannato (per esempio come il suo avo Sisifo, o meglio l'avo che gli è stato regalato…), ma fuori degli inferi: in questo senso minimale la sua "immortalità" può semplicemente consistere nello stare al di fuori del consorzio umano: anziché insomma raggiungere l'apoteosi olimpica come Teseo o Eracle stesso, Bellerofonte ottiene uno spazio che è un nulla neutro e privo di dimensione (un *incomprehensibile* ribelle a qualsiasi razionalizzazione?),[17] perennemente divorandosi l'angoscia interna (metafora? degradazione "titanica" a metafora?): e ne spunterà – si diceva – la «malinconia», come verrà definita la depressione clinica individuata col soccorso del suo e di altri *exempla* di grandi uomini dalla scuola di Aristotele e dalla medicina.[18] È proprio l'incomprensibile ragione dell'errare che induce a risposte tecniche e produce risultati quanto meno non incompatibili con altri enigmi (a cominciare dalla più volte tentata e mai risolta spiegazione del nome del sofferente). Ritengo, oltre tutto, che in Omero il lungo inserto che lo concerne, dove il nipote Glauco – si è veduto *supra* – lo menziona a Diomede nella pausa del combattimento,[19] il dettaglio finale della morte morale senza morte fisica

sum, et humiliatus sum nimis; / rugiebam a gemitu cordis mei etc.» (da rileggere, in generale, R.T. O'Callaghan, *Echoes of Canaanite Literature in the Psalms*, in «Vetus Testamentum», IV (1954), pp. 164-176). Per l'inevitabile e immediata conversione delle forme di questa angoscia alla rappresentazione delle pene d'amore, e correlato variare dei termini chiave, vd. M.G. Bonanno, *Note a Saffo*, in «Museum Criticum», VIII-IX (1973-74), pp. 111-120; *Ancora su Sapph. fr. 96,15-17 V.*, in «Museum Criticum», XXI-XXII (1986-87), pp. 7-9. Una inequivocabile ripresa perfino in Quint. Smyrn. *Posthom.* 1,720, dove un dolore lancinante «divora il cuore» di Achille chino sul corpo di Pentesilea appena uccisa.

17. Un simile simulacro del mondo vero privato, non delle immagini – i ricordi? – accumulatevisi nel corso del tempo, ma dei fondali e dei connotati della vita e del colore è, curiosamente, la bizzarra caratteristica dello spazio senza confini al di là del vetro di *La scacchiera davanti allo specchio* di Massimo Bontempelli (1922).

18. Anche la follia – tecnicamente, per il *plot* e in prima istanza narratologica di "genere", amorosa – che piomba su Orlando, è la follia di un altro eroe-evergete: tratti di qualità epilettica, comunque di depressione, ritorno semiallucinato alla coscienza e alla presa di coscienza sono i connotati del suo modello latino, l'*Hercules furens* senecano (vv. 939 sgg. + vv. 1138 sgg.: s'intende su Euripide, vv. 929 sgg., ma sostanziosamente rimanipolato), il quale anche è colpevole di un progettato «assalto al cielo», agli occhi di Giunone matrigna.

19. La situazione è anomala proprio per come la digressione è stata organizzata: essa non solo è sproporzionata come ampiezza, ma sfigura l'architettura del libro, che è deputato a narrare il seguito della prima battaglia dell'*Iliade*, quella cui in fine si volgerà Ettore come

possa essere "sfuggito" ai redattori dell'edizione critica alessandrina, da cui tutti dipendiamo, e che sia stato mantenuto – pur con tratti enigmatici – per motivi di circoscritto rispetto per una tradizione araldica importante, ma messa e preservata in quel libro del poema non si sa né quando né come né per soddisfare quale committenza.

Sta di fatto che Bellerofonte – a livello della storicizzazione postomerica – è trasferito saldamente in area corinzia e diviene un altro principe pellegrino dall'Oriente, come il Cadmo che se ne va peregrinando dalle prode del Levante fino ad arrivare – prima o poi – a una Beozia da colonizzare, per farsi al tempo stesso fondatore di una stirpe greca e finire assorbito dal territorio, di fatto assimilato ad un eroe autoctono.[20] L'altro nome di Bellerofonte, quello autenticamente greco di Ipponoo, attiene alla cavalleria,[21] al pari di quello del suo figlio Ippoloco, atteso che anche la

a un discrimine decisivo dopo l'addio doloroso a una moglie che solamente ora dispera di rivederlo mai più vivo (inaspettato in verità dal lettore in relazione alla convenzione temporale della storia del poema, la quale narra i fatti di appena un mese nell'ultimo anno dell'assedio).

20. Il semitico Cadmo, inoltre, travasa tra i Greci ancora analfabeti i *Phoinikeia grammata*, vantandosene inventore pur avendone mutuato il principio dagli Egiziani (cfr. Tac. *ann.* 11,14). Simile è, non a caso, la contorta vicenda che Virgilio aggiusta per Ascanio, nome e sangue frigio cognominato prima 'Ilus' direttamente da 'Ilium', quindi in Italia fatto 'Iulus' per cancellare ogni remota traccia di lingua troiana (*Aen.* 12,828; 834-37!) perché tramite la *ktisis* di Alba Longa possa spacciarsi per il progenitore dei *Iulii*, prima del tutto ignoto. Il criterio etimologico – tra l'altro – appare particolarmente adatto alla storiografia classica (greca) per sussumere al proprio interno complesse vicende di popoli migratori altri (caso puntualmente replicato, infatti, dallo stesso Tac. *hist.* 6,2: «Iudaeos Creta insula profugos […] memorant. […] argumentum e nomine petitur: inclutum in Creta Idam montem, accolas Idaeos aucto in barbarum cognomento Iudaeos uocitari»).

21. Certifica, per i Greci, l'*inuentum* del cavallo montato, non praticato dai guerrieri di Troia, che del tiro a due si servono semplicemente per essere portati sulla prima linea della battaglia; ed è così che Bellerofonte, il grande camminatore – finanche contro voglia – ritratto da Omero, finisce nel catalogo dei «brevetti» tecnici di Plin. *nat.* 5,202 per meriti ippici («[inuenisse dicunt] equo uehi Bellerophontem, frenos et strata equorum Pelethronium»): andrà messa in relazione con l'insieme di tali memorie razionalizzate la nitida Chimeromachia proveniente da Melos, databile attorno al 450, conservata al British Museum (terracotta n° 7918)? Qui infatti il cavallo non è alato, Bellerofonte si limita a montarlo a pelo e a governarlo con la sinistra per la criniera, sì che il combattimento con il mostro si svolge realisticamente al livello del suolo. Com'è risaputo, il cavallo montabile presuppone una struttura corporea più robusta di quanto non ne sia necessaria per il traino, e per conseguenza un'evoluzione delle tecniche di allevamento e selezione della specie, come si rese necessario in occasione dei vasti movimenti migratorii di popolazioni centro-

cattura del destriero Pegaso – arma decisiva per il bombardamento di strali dall'alto che disfece la Chimera – portato del grembo e del sangue di Medusa, uccisa da Perseo, e di Posidone, e nato alla morte della madre, è di pertinenza corinzia (culto della Fonte Pirene). E poiché nessuna delle successive rimanipolazioni della storia ha più a che fare con la sua genealogia originale e con la sua sorte ultima, incompatibile tuttavia di sicuro in premessa con l'immaginario religioso elaborato nel tempo dalla Grecità, forse converrà battere, è il caso di dire, altre strade, sebbene con tutta la provvisorietà imposta dalle circostanze e dalla penuria del *data-base*.

Malgrado altri vari tentativi di spiegazione, non apparirà improvvido ipotizzare che la radice onomastica di Bellerofon(te) vada tolta una volta per tutte dal "serbatoio" ario-europeo e che la premessa del nome sia semitica, come per quello di Adonai/Adone e per quello della stessa dea, ciprigna, della quale Adone è episodicamente *paredros*, poi artatamente ricondotto all'*aphros* delle salse acque marine in cui i Greci la dissero nata per fecondazione dal perduto seme di Kronos.[22] Anzi, se così fosse, la forma *Bellerophon* sarebbe da presumere primaria,[23] destinata tuttavia a perdere terreno rispetto a quella *Bellerophontes*, perché è *Bellerophontes* a declinare in maniera irresistibile sul modello *Argeiphontes*, epiteto rituale e cultuale di Hermes («Uccisore di Argo»), tanto da costringere la mitografia posteriore

asiatiche fattesi nomadi (in generale, la diffusione del cavallo in direzione dell'altopiano iranico, dell'Anatolia e delle regioni mediterranee si valuta avviata più o meno nei secoli XVII-XVI).

22. L'etimo di Afrodite rimane oscuro: potrebbe nascondere un irrecuperabile epiteto di culto (cipriota, come «Idalia»?) cresciuto in nome individuale, vista l'acclarata identità della dea con la Aštortes/Astarte dei Fenici e con la Ištar di Gilgameš, un altro principe che percorre senza pace le steppe verso i confini orientali dell'Anatolia in preda al cruccio esistenziale del perché del destino di morte che incombe sugli esseri umani (cfr. B.M. Breitenberger, *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, New York 2007: vd. per esempio a p. 8). L'oscuramento di questa presuntiva denominazione non i. e. potrebbe anche dipendere dal fatto che la divinità, trasferita in Grecia, venne presto profondamente modificata nei tratti fisionomici e nelle funzioni caratterizzanti.

23. Sembra per esempio non dubitarne, implicitamente, L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden 1968, p. 82: «…Pegasus, the Water-Horse (?), which was instrumental [ma da quando?] in the destruction of the drought demon Chimaera. The rider of Pegasus was the monster slayer Bellerophon, whose name is, I believe, an exact linguistic parallel of [*iranico*] Verethraghna, the slayer (*ghna* = *han*) of Vṛtra [fuoco, arsura e dunque anche «siccità»]. *Bellero-* should be a cognate of *vrtr-* (*vltr-* and *vllr-*), and *phon-* of *han*». Ma vd. *infra* per le prerogative di Baal fecondatore.

all'escogitazione di un Belleros suo fratello o suo parente, da lui assassinato e ragione della sua condanna al bando: mentre insomma la forma *Bellerophon* non ha spiegazione in assoluto, la forma *Bellerophontes* presente in Omero, quantunque egualmente riottosa a definitive spiegazioni etimologiche per il primo elemento, apparirebbe un po' meno misteriosa nel secondo. E in ogni caso "suona" più greca, come Cleofonte, se non Demofoonte (ma esisterebbe viceversa anche il caso del toponimo *Ktēsiphon* [Strabo 16,743] partico *Tisfun*, fatto omofono del nome proprio *Ktēsiphon*).

Oggi come oggi, invece, è *Bellerophon* che va censito come forma seriore, figurando esso presso *Le Siracusane* di Teocrito (*idyll.* 15,91-92), sebbene non possa escludersi che questo scarto – non necessario in assoluto al metro – sia da Teocrito ricercato per mostra di sua *doctrina* critica: Prassinoa sta ivi rivendicando la legittimità della calata dorica propria di lei e della sua compagna facendo appello al vanto maggiore della patria per il suo lato "buono", non certo per essere stato un assassino (*-phontes*) bandito da casa, anche se lo saprà scaraventato giù dall'Olimpo per troppo magnanima empietà («Noi siamo corinzie d'estrazione, come pure lo è *Bellerophon*: e chiacchieriamo alla peloponnesiaca»). Quanto sto dicendo profila una successione di tappe in senso inverso, ossia che il Bellerofonte omerico – l'unico e legittimo Bellerofonte della storia – sia non solamente un relitto di eventi mitologici arcaici, ma anche di eventi mitologici arcaici stranieri, e rappresenti altresì l'ipostasi peculiare di un dio sconfitto e degradato dalla sconfitta (sono gli dèi che non muoiono mai...), piuttosto che un eroe che abbia mancato tanto l'apoteosi quanto l'evemerizzazione: insomma una divinità ridotta a dimensioni umane e senza possibilità di riscatto.

Ora, le grandi lotte cosmogoniche tra dèi appaiono, com'è noto, un connotato non secondario della letteratura mitografica delle diverse culture semitiche, in particolare, da ultimo, nell'area fenicio-palestinese e sue strette adiacenze: in modo speciale emerge la costante del contrasto tra le diverse forme del Baal cananeo e l'El degli Ebrei (può rientrare in questo quadro la menzione qualificante dell'accanita quanto evanescente avventura bellica che in Omero coinvolgeva i «Solimi»?). Ed è per questo – come preavvisato *supra* – che io sottrarrei definitivamente Bellerofonte al mito greco[24] e che non mi sentirei di scindere la base *bel-* del suo enigmatico nome da quella del fenicio *ba'al* (ass. *bēlu* etc.), nel riconosciuto valore

24. Già Malten, *Das Pferd*, p. 207, sui documenti allora disponibili: «Bellerophontes im Glauben der Hellenen keine Stelle hat» (Malten riteneva esclusivamente licia la sua saga

fondante di «signore» e divino patrono di un luogo, come d'altro canto fu ammesso assai per tempo. E la storia delle storie di Baal e dei suoi scontri per la supremazia tra e contro altri dèi regionali, in special maniera – per quanto qui interesserà – nella fascia costiera tra Alessandretta e i limiti meridionali della Palestina, sostanzialmente fino all'Istmo del Mar Rosso, è tanto ricca di suoi meandri e risorgenze quanto ancora riluttante a una sistemazione complessiva rifinita. Penserei insomma a una connessione ultima con il *quantum* di vicende presume l'oronimo *Baal-Zephon* o *Zaphon*, di origine ugaritica, equipollente al successivo Kasios dei Greci, il monte che sovrasta Laodicea a non grande distanza dal massiccio collocato tra Antiochia e Seleucia, il monte detto di Mosé (il Mussa-Dağ dei Turchi). È altresì certo che celebrazioni epiche di «Baal» e di sue ipostasi o differenti aspetti – e anche ad esempio di un *dnl* (Daniele) – sono presenti in frammenti recuperati da archivi ugaritici.

La traslitterazione meno approssimativa dell'oronimo, in verità, sarebbe *B(a'a')l-Ṣ(a)p(o)n*,[25] con il «sade» del secondo elemento più perspicuo se sottopuntato,[26] ovvero con una fricativa iniziale sorda (faringalizzata), giacché quella corrente, di derivazione inglese, può indurre in qualche equivoco, visto che dei due digrammi presenti nel secondo termine, il nesso "ph" è troppo legato al concetto di trascrizione dell'aspirata greca, *phi*, e ancora in bocca italiana la stessa zeta (*sd/ds*) resta equivoca. Una qualche idea della difficoltà – e al tempo stesso di certa duttilità – del travaso grafico di specifici fonemi semitici su labbra greche è testimoniata dalla possibile resa concorrente di *Ṣ(a)p(o)n* come *Typhon*, ove se ne ricusi la comunanza di radice con *typhō*, «fumare», niente affatto certa, la quale rinvia a una delle tappe narrative di un altro mito remoto, non greco ma divulgato e acquisito poi in Grecia, quella dove si narra della gigantesca creatura serpentiforme che si era appiattata in una delle caverne del carsico fiume Oronte e del Monte Casio, sconfitto e punito da Zeus.[27] Occorrerà

e suggeriva – a ragione – che Pind. *Ol.* 13,55 sgg. nascesse come illustrazione dell'*aition* locale di Athena *Chalinitis*, illustrato in Paus. 2,4,1 e 5).

25. «Ba'alu Ṣapuna» in E. Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, Leuven 2004 (Orientalia Lovanensia Analecta n° 127), p. 13.

26. In T.H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New York 1950, p. 99, l'equazione è *špn = zaphon.*

27. Si acquisisca per buona misura, intanto, il particolare che, stando ad Apollod. *bibl.* 1,6,3, Zeus – per diritto di conquista ultimo titolare divino della montagna con l'attributo di *Kasios* – riuscì a discacciare lo smisurato *prodigium* dal sito dove s'acquattava bersaglian-

pure precisare che l'interpretazione ebraica del senso del nome del monte Ba'alu-Ṣapuna è quella di Monte del Nord, la punta estrema della catena di alture che fortemente condiziona la morfologia della regione in quella direzione.[28] Una connessione con queste vicende dello scontro mortale tra El e il Baal del Ba'alu-Ṣapuna, quello appunto ugaritico del XIV secolo, può tra l'altro anche essere scorta – qualcuno degli esegeti biblici l'ha fatto – nei trionfali cenni allusivi dell'«Epinicion de rege Babylonis ad inferos descendente» di Is. 14, 3 sgg.

> Contriuit Dominus baculum impiorum,
> uirgam dominantium […]
> Conquieuit et siluit omnis terra,
> gauisa est et exsultauit;
> abietes quoque laetatae sunt super te

dolo con le folgori avventate da un carro celeste trainato da cavalli alati (un tiro di Pegasi!), un connotato accreditabile e accreditato come primario perché coerente con la dinamica delle favole cosmogoniche care alla cultura semitica (la lotta contro il mostro multiforme spirante fuoco – di cui la Chimera appare, oggettivamente, come una "miniatura" – concerneva in effetti, nel mito originale, il Baal cananeo appunto in quanto legittimo e "storico" signore del Casio: cfr. Lipiński, *Itineraria*, pp. 92-94; nonché l'abbondante materia precedentemente escussa in J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, London-New York 2002[2], *passim*). Ad ogni buon conto Chimera, nella codificazione mitografica esiodea, di Tifone stesso è detta figlia (sua madre è Echidna; i fratelli suoi pari sono la molteplice Idra delle paludi e Cerbero dalle tre teste: forse per questo Esiodo, v. 321, attribuisce tre teste anche a lei). Del singolo alato Pegaso esattamente come portatore del tuono e del fulmine di Zeus – una sorta di mulo da campagna militare – e nei suoi *domata* alloggiato, Esiodo aveva detto già in *theog.* 285-286.

28. La sinossi lessicale stabilita da N. Wyatt, *Space and Time in the Religious Life of the Near East*, Sheffield 2001, p. 43 fornisce, per il valore di «nord» nel campo semantico definito «topographic/economic», l'equivalenza hebr. *ṣāpôn* = ugar. *Ṣpn*. L'oronimo, del tutto desemantizzato, viene mantenuto dal dettato biblico per la sua replica alle porte dell'Egitto, nella località interessata dal cosiddetto passaggio del Mar Rosso (*exod.*14,2 *mare contra Beelsephon*: cfr. J.J. McDermott, *Reading the Pentateuch. A Historical Introduction*, New York 2002, p. 120), come conferma la ricezione di Herod. 3,5, proprio perché non esente da equivoche contaminazioni (cfr. a 2,158): «Dalla Fenicia sino ai confini di Caditi il paese appartiene ai Sirî detti Palestini; e da Caditi […] gli emporî marittimi sino alla città di Ieniso appartengono agli Arabi; da Ieniso poi si entra di nuovo nella terra dei Sirî, sino al lago Serbonide, presso il quale il monte Casio sporge sul mare. Infine dal lago Serbonide – dov'è fama si nascondesse Tifone (*sic!*) – da questo lago, già comincia l'Egitto. Ora, il paese che si estende fra la città di Ieniso, il monte Casio e il lago Serbonide, tratto non breve, ma che richiede almeno tre giornate di cammino, è terribilmente privo d'acqua» (trad. G. Calzavara).

et cedri Libani […]
Infernus subter conturbatus est
in occursum aduentus tui;
suscitauit tibi gigantes.
[…]Vniuersi respondebunt, et dicent tibi:
et tu uulneratus es sicut et nos,
nostri similis effectus es.
Detracta est ad inferos superbia tua,
concidit cadauer tuum,
subter te sternetur tinea,
et operimentum tuum erunt uermes.
Quomodo cecidisti de caelo,
Lucifer, qui mane oriebaris?
Qui dicebas in corde tuo:
In caelum conscendam,
super astra Dei
exaltabo solium meum,
sedebo in monte testamenti;
in lateribus aquilonis etc.

A me certo, se così è, paiono non irrilevanti in tal senso, perché convergenti, sia il riferimento al Libano; sia la menzione del nemico come *Lucifer*, forse il giorno sorgente delle pendici orientali del Casio;[29] sia la precisazione dei *latera aquilonis*, l'altura che appunto si erge ben individuata dalla parte del settentrione. Un nome «Bellerofonte» perciò come scadimento di un «Ba'alu-Şapuna»? Un Bellerofonte-Baal immaginato come ridotto ad esulare nelle plaghe desertiche della Siria, via dalla «mezzaluna fertile» e dalle foreste «paradisiache» da cui è stato spodestato e delle cui

29. La fama "turistica" che rese e rende famoso il Casio a settentrione del Libano nella divulgazione classica poggia sul fatto che dalla sua cresta si possono contemporaneamente vedere il buio della notte declinante – dal versante di ponente a piombo sul Mediterraneo – e il primo albore del nuovo giorno – dai pendii del lato di levante, come sintetizza Plin. *nat.* 5,79-80: «Antiochia […] Oronte amne diuiditur; in promunturio autem Seleucia […] super eam mons eodem quo alius nomine, Casius, cuius excelsa altitudo quarta uigilia orientem per tenebras solem aspicit, breui circumacutu corporis diem noctemque pariter ostendens», dove la menzione della *quarta uigilia*, attorno alle sei del mattino, comporta una puntualizzazione equinoziale (per la "replica" presso Pelusio, cfr. *nat.* 5,68). Cfr. G. Scarcia, *Sulla Fenice dei Baluci*, in *Il falcone di Bistam. Intorno all'iranica Fenice/Samand: un progetto di sintesi per il volo del Pegaso iranico tra Ponto, Alessandretta e Insulindia*, a cura di M. Compareti, G. Scarcia, Venezia 2003, pp. 7-26, alle p. 22 sgg. (p. 23, nota 20 per il motivo dello sprofondamento del demone sconfitto negli abissi della terra).

risorgive era nume tutelare,[30] per saziare l'ira irredimibile e sancire il trionfo del suo monocratico avversario?

La ricerca etimologica onomastica e forse più ancora toponomastica, avendo per oggetto funzioni di norma non significanti, è notoriamente piena di insidie e spesso fallace anche in un quadro glottologicamente rassicurante, quanto a certezza razionale di risultati; ma non la ricerca etimologica di genere "ideologico", che procede con altre intenzioni e, come quella antica, con pretese di ricostruzione per suo tramite di aggiustamenti se non di accadimenti remoti. E non sarà sempre una scienza meno produttiva. In generale, poi, particolarmente fertile di profitti sorprendenti può definirsi lo scambio che avviene tra sistemi linguistici anche molto differenti in situazioni di contiguità di frontiere, dove non di rado si assiste a riqualificazioni "sensate" di termini importati percepiti senza senso e meno memorizzabili: mi limito a ricordare e a rammentare che per scambi attinenti in specie a elementi di cultura materiale tra aree linguistiche differenti – in questo caso è meno importante che esse siano territorialmente contigue – l'acquisizione di singoli nomi isolati (comuni o proprii: non si parla di imprestiti) avviene con il contorno, oltre che di adattamenti fonetici affatto "empirici", sul tipo in Italia del pers. *dīwān* («ufficio», «registro» etc., da una base preiranica semitica, comune nella nomenclatura burocratica musulmana) per gli allotropi *divano*/*dogana*; o pers. *bādanğiān*, l'ortaggio di origine indiana, che provoca tosc. *petonciano* e accanto it. comune *melanzana*, su cui forse s'appoggia un dotto *malum insanum*, «mela pazza» *scilicet* «strana», anche con quello di risemantizzazioni parziali o totali, del tipo ingl. *nightmare* dal franc. *cauchemar*, forse con elementi celtici, o ted. *Sauerkraut* che suscita franc. *choucroute*, o delle coppie trentino-altoatesine Castelrotto/Kastelruth, Carezza/Karersee, etc.[31] Ma soprattutto mi piacerebbe qui citare, per la varietà e difformità delle lingue coinvolte, la trafila identitaria

30. In principio, nell'iconografia anatolica ittita il semitico Baal ricompare come imbrigliatore e cavalcatore del Toro; ma in quanto governatore delle tempeste d'acqua e delle piogge ristoratrici, assume i connotati di un possente guerriero, addirittura un «Cavaliere delle nuvole», le cui armi sono il tuono e il fulmine (cfr. A.R.W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Winona Lake 2003 [Biblical and Judaic Studies, Univ. of California, San Diego, n° 8], pp. 157 e 258). Come poi conviene a un dio della vegetazione e "agreste", anche il ciclo di Baal prevede una naturale discesa agli inferi e una successiva risurrezione da essi (Gaster, *Thespis*, p. 175 sgg.).

31. Mi sembra non seriamente contestata l'avventura del nome proprio del «nero» mare del settentrione, l'antonomastico Ponto, da iran. *aχšaina* a ion. *axeinos* passato a *euxeinos* per scongiuro "semantico" e buon augurio (affine il passaggio dal gr. *malakia* al lat. *bonacia* e sim.).

di Giorgio Castriota (Gjergj Kastriot), il cui *cognomen* turco «Iskenderbey» diviene «Skënderbeu» per la patria albanese, quindi, di certo in grazia della latinizzazione «Scanderbegus» del suo primo biografo, il conterraneo poeta Marin Barleti (Marinus Barletus, *Historia de uita et gestis Scanderbegi Epirotarum Principis*, Romae [1506?]), trasformatosi per gli Italiani in «Scanderbeg» e talvolta in un germanizzante «Scanderberg» fin dalle loro prime traduzioni cinquecentesche dell'opera barletiana:[32] e soprattutto la riqualificazione conclusiva quale «Scannabecchi» nella denominazione popolare del sito del palazzo da lui abitato a Roma nel Rione Trevi.[33] Ma c'è altro di ancor più ragguardevole in proposito.

Assai importante perché aperta a ulteriori sviluppi forse anche al di là delle intenzioni dell'autore fu perciò, oltre un quarto di secolo fa, la prospettiva di integrazione greco-semitica sul nocciolo cosiddetto duro del mito aperta da Jeoffrey White, che però mi risulta lasciata praticamente quanto frettolosamente di fatto cadere.[34] Il tratto fondamentale ne è l'apparentamento formale con il biblico Caino, cioè l'inquietante suggerimento che Bellerofonte potesse essere, più che un Adamo «titanico» a contraggenio, il primo omicida Caino, in ragione della comune espulsione promulgata dall'autorità divina. È Caino l'esiliato nella regione del «Nod» chiamata in causa, ovvero del «Naid» occorrente nel colorito narrato di *gen.* 4,12 sgg., dove la maledizione comprende anche la oscura promessa del Signore di marchiare Caino perché sia individuabile da ognuno lo incontri e venga lasciato illeso da mani omicide.[35] Il toponimo peraltro è attestato solo nei *Septuaginta* (*gen.* 4,12 e 16: στένων καὶ τρέμων ἔσῃ ἐπὶ τῆς γῆς […]

32. Solo per l'inevitabile effetto del modello «Eneide» e suoi derivati precedenti, si chiamerà poco appresso *Scanderbeide* e non «Scanderbegide» il poema eroico di Margherita Sarrocchi (edizione parziale nel 1606; postuma integrale nel 1623).

33. Toponimo che riscontro ancora attivo in una lettera di Giuseppe Gioachino Belli del 16 luglio 1838 (n° 328 Spagnoletti [Milano 1961]: «vicolo de' Scannabecchi»).

34. J.A. White, *Bellerophon in the "Land of Nod". Some Notes on* Iliad *6.153-211*, in «American Journal of Philology», CIII (1982), pp. 119-127 (p. 119: «That certain Hellenic and Semitic myths show correspondences of detail, motif, and (sometimes) conception, no longer surprises us» […]). Le mie parole in proposito – *qualiacumque sunt* – presuppongono l'acquisizione analitica di tutti i dettagli di questo ricco lavoro, anche quelli di cui non do qui conto, inclusi taluni risvolti tuttora in verità da giudicare «aperti», ma tutti sempre da apprezzare quali eccellenti ipotesi di lavoro.

35. Anche questo marchio, che di per sé rinvia ai futuri segnali di sangue che i figli di Israele in cattività egiziana tracceranno collettivamente sulle loro case (*exod.* 12,7 e 13) perché i loro primogeniti non siano sterminati, contribuisce a definire il modulo degli «open-ended destinies» che connota entrambi i personaggi (vd. White, *Bellerophon*, p. 127, nota 55).

ἐξῆλθεν […] Καιν ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ καὶ ᾤκησεν ἐν γῇ Ναιδ κατέναντι Εδεμ), la cui versione venne fieramente contestata in blocco da Gerolamo come un mero errore di lettura dell'ebraico. Cospicua è soprattutto la difformità iniziale presente nel testo della *Vulgata* (*gen.* 4,12 e 16: «uagus et profugus eris super terram […] egressus […] Cain a facie Domini, habitauit profugus in terra ad orientalem plagam Eden»), in cui a στένων καὶ τρέμων dovrebbe – per così dire – corrispondere qualche cosa come *gemens et fremens*; ma per esempio anche in *Hebr. quaest. in Gen.* 4,6 sgg. (Corpus Christ., series Lat., LXXII, *S. Hier. opera*, pars I, opera exegetica, Turnholti 1959, p. 7), Gerolamo intende il *cur concidit facies tua* (συνέπεσεν τὸ πρόσωπόν σου) detto dal Signore in 4,6 (replica da 4,5 *concidit uultus eius* = συνέπεσεν [Καιν] τῷ προσώπῳ) come «quare […] uultum demittis in terram»! A Gerolamo piace affrontare, in generale, il problema della "genuinità" del dettato veterotestamentario in molti luoghi, anche sparsi, della propria opera di ambizioso (presuntuoso?) esegeta dell'ebraico, sua recente vantata conquista, che più modestamente io proporrei di limitare – a prescindere dallo studio di grammatica e sintassi – a un'acculturazione a grandi linee condotta per assorbimento di un sistema di glosse. E piace anche giustificare certe scelte lessicali sorprendenti in una traduzione che vuole guadagnarsi il titolo di nuova perché finalmente fedele.

Sicché in particolare, per quanto concerne la zona della relegazione di Caino, egli nel *de nominibus Hebraicis*, s. u. «Naid» (*PL* XXIII c. 826) sostiene un'interpretazione di imprevedibile "utilità" per quanto concerne il Bellerofonte che, per petrarchescamente fuggire, porta gli occhi intenti dove vestigio umano non stampi la rena:[36] «Naid motus siue fluctuatio». Il lemma viene ampiamente precisato nella polemica di *Hebr. quaest. in Gen.* 4,16 contro l'errata vocalizzazione del gruppo consonantico *nd*: «quod LXX Naid transtulerunt, in Hebreao nod dicitur, et interpretatur σαλευόμενος, id est instabilis et fluctuans et sedis incertae. non est igitur terra Naid, ut uulgus nostrorum putat, sed expletur sententia dei, quod huc atque illuc

36. Giacché per il rimanente bisognerà bene lasciar perdere l'esegesi scritturale per via etimologica, a cominciare dalle indagini sui nomi propri dei personaggi biblici qui coinvolti, i quali appaiono insensati e ad ogni modo proprio in quanto *kyria onomata* non significanti per le avventure di cui essi sono protagonisti (a parte i lemmi geronimiani, che può ricavarsi dalla sintesi di M. Bocian, *I personaggi biblici. Dizionario di storia, letteratura, arte, musica*, con la collaborazione di U. Kraut e I. Lenz, Milano 1997 [rist. di Casale Monferrato 1991[1]; ed. orig. Stuttgart 1989], p. 3: Abele = «"soffio", "nullità"»; p. 87: Caino «significato incerto, forse "fabbro"»?).

uagus et profugus oberrauit», donde la sua opzione per *plaga*, la quale, per situarsi – qui in accordo ai LXX – «in opposizione, κατέναντι, all'Eden», non può definirsi, agli occhi di un latino, che proiettata verso gli estremi del mondo, ossia essere *orientalis* rispetto all'Eden. Ne segue che, mentre l'assestamento del testo omerico era proceduto dal valore comune al valore proprio, come sapevano i grammatici greci, *id est* dal valore di «Campo del vagabondare», ἀλάομαι, al valore di «Campo dei Vagabondi», l'Aleio,[37] la «Terra Orientale» di Gerolamo procede in senso inverso, come a perfettamente formare il *recto* e il *uerso* di un medaglione commemorativo.

Ma allora sarebbe Bellerofonte una sorta di Caino, o sarebbe Caino un aggiornamento di Bellerofonte, un aggiornamento nel senso del tempo e un aggiornamento nel senso della peculiarità della colpa commessa, come poi ne sarà il maledetto Ebreo errante della leggenda cristiana seriore? E che sia Abele a dover prendere il posto del fantomatico e, lo si veduto *supra*, non altrimenti legittimato fratello di Bellerofonte? Non lo so dire, ma non sono, questi, interrogativi che non possano essere lasciati provvisoriamente impregiudicati.

Tra l'altro, questa ridislocazione geografica di un eroe – consegnato ai posteri come ufficialmente «corinzio» – dai margini egeo-anatolici della Grecità al vasto impluvio culturale del Vicino Oriente nel suo insieme, determinato dal plurisecolare avvicendamento delle culture semitiche e, per questo discorso, soprattutto segnato dall'elaborazione di sistemi di scrittura sillabica e alfabetica,[38] con l'inclusa riqualificazione cronologica all'indietro che ciò implicherebbe per le sue rappresentazioni narrative, potrebbe anche rendere conto di un altro *unicum* contenuto nell'episodio bellerofonteo del canto omerico. Parlo naturalmente della questione, in teoria assai spinosa, dei *semata lygra*, «i caratteri grafici luttuosi» (*idem quod* «magici» o «mirabili»?), presenti ai vv. 167 sgg., un'autentica e inattesa intrusione, atteso che il mondo «bronzeo» degli Achei e dei Troiani è un mondo di cultura analfabeta, intanto che invece il tono novellisti-

37. Che Erodoto (6,95) collochi una pianura detta «Campo Aleio» in Cilicia non ha a che fare con l'errare di Bellerofonte nell'*Iliade*, dove ὁ κὰπ πεδίον τὸ ᾽Αλήιον οἴος ἀλᾶτο è un'ornata figura etimologica (come per la glossa inserita da Virgilio a *Aen.* 7,684 [*uiri qui*] *Hernica saxa colunt*, dove il commentario serviano si pregiava di annotare: *Sabinorum lingua saxa hernae uocantur*). Il ragguaglio erodoteo piacque invece a Euripide, a quanto risulta dall'*argumentum* del frammentario *Bellerofonte* (vd. s*upra*, alla nota 12).

38. Un quadro di chiara sintesi, sul punto e sulle questioni non univocamente risolte, si trova rinnovato in G. Garbini, *Introduzione all'epigrafia semitica*, Brescia 2006.

co di quegli stessi versi e l'ovvietà del meccanismo narratologico, affatto determinante,[39] possiede quasi l'aria di un altro *topos* allotrio come quello già detto della Moglie di Putifarre («[Preto] non uccise l'eroe, ne ebbe timore in cuor suo, *thymos*, lo mandò invece in Licia e gli affidò messaggi di morte, funesti messaggi scritti su una tavoletta piegata, *pinaki ptyktōi*, ordinando che li mostrasse al suocero per sua rovina. Andò in Licia Bellerofonte, lo guidavano gli dei beati. E quando giunse alle acque dello Xanto, il re […] festeggiò l'ospite […] Ma quando, il decimo giorno, sorse l'Aurora dalla luce rosata, allora lo interrogò, chiese di vedere il messaggio che gli recava da parte del genero Preto. E quando conobbe lo scritto funesto, *sema kakon*, del genero, per prima cosa ordinò a Bellerofonte di uccidere la Chimera invincibile etc.» [trad. M.G. Ciani: la «tavoletta piegata» può alludere a un dittico]). Io inviterei a lavorarci su comunque, fuori dei confini e perciò dei limiti consuetudinari della filologia classica, oltre i quali non so né voglio avventurarmi. Ma è ben così, che, espulso dalla sua presunta dimora istituzionale del Casio e del Libano, Bellerofonte potrebbe essere finito senza incongruenze, per i Greci, in una leggenda integrata nel loro accogliente sistema cultuale ed essere pacificamente trasferito, prima all'altro estremo dell'ampio arco costiero che parte dalla foce dell'Oronte e termina sul litorale della Licia, quindi nel cuore stesso della penisola patria: se poi le minuzie del caso, che oggetto e proposta di fede non sono, in un modo o in un altro intrigano troppo i posteri, fra tentennamenti e persuasioni intime, certificazioni oggettive e ipotesi soggettive, sospetti della ragione e illusioni dell'ideologia, ebbene la letteratura religiosa – come sempre anche in questa circostanza – è generosa di deleghe e lascia che su questo e su quello *uideant scholiastae*, con tutto comodo e a loro proprio beneficio e consumo. Anche sempre a loro rischio, tuttavia, che lo sappiano e non se ne dimentichino.

39. Altrettanto decisivo e imprescindibile – come si sa – per lo sviluppo dell'altrettanto preistorico *plot* è l'espediente della comunicazione grafica tra Filomela e Procne, non previsto da Tereo, fondato sull'impiego di un affine sistema di «segni», questa volta intessuti in un panno (*notae* li chiama Ov. *met.* 6,577, tessute con filo purpureo su fondo bianco, dunque a tutti gli effetti una scrittura o sillabica o alfabetica, non un «disegno»): donde sarebbe mai provenuta, a donne ufficialmente ateniesi, tale arcana ed esclusiva sapienza di scrittura e di lettura? Il congegno della lettera segreta o almeno ambigua per il suo latore – di per sé – giunge fino a *Les trois mousquetaires* di Dumas… Ma è celebre anche l'altro trucco della comunicazione *per litteras* nella storiella erodotea (5,35) del telegrafico messaggio di Istieo ad Aristagora (esso conteneva l'unica parola «ribellione»: impressa sul cranio rasato di un servo, tornava leggibile solo dopo il taglio dei capelli ricresciuti).

Domenico Silvestri

Variazioni sul tema dell'Eden sumerico

Per intendere correttamente il *topic* di questo mio breve intervento bisognerà innanzi tutto partire o ripartire dalla triplice tassonomia sumerica della "città" e della "terra coltivata" (URU), della "steppa" e della "vegetazione spontanea" (EDEN), della "montagna" e della "foresta remota" (KUR), che corrisponde – come meglio vedremo con i comportamenti di alcuni personaggi sumerici emblematici (Enkidu, Dumuzi e, soprattutto, Gilgameš) – di volta in volta ad una peculiare mappazione di una "tensione" di avvicinamento al o di allontanamento dal baricentro della sedentarietà e dell'acculturazione (URU) a partire dal o per finire nel suo contrario polarizzato dell'alterità assoluta e nomadica (KUR) con una indubbia valorizzazione del secondo *taxon* (EDEN), luogo in tal senso e *pour cause* di intermediazione e di iniziazione, a cui corrisponderà, in modi non casuali di riscrittura culturale, lo spazio biblico del "giardino" del paradiso terrestre, di cui l'EDEN sumerico (e ancor più il sumerico kiri$_6$-*gi$_6$.edinn.a(k)*[1] lett. «giardino ombroso dell'eden», v. avanti) costituisce il presupposto geografico ed antropologico innegabile.[2]

In via preliminare propongo una tripartizione zoonimica che pertinentizza le tre dimensioni appena evocate: sum. *anše* «asino (domestico)» viene inscritto senza bisogno di precisazioni nello spazio URU o della "terra

1. Per il mio criterio di trascrizione "morfologica" del sumerico rinvio a quanto è esplicitato alla nota 10.

2. Attiro subito l'attenzione sulla qualificazione "ombroso" che allude con ogni evidenza a piantagioni arboree (per cui si evince una massima congruenza della replica costituita dal racconto biblico in cui si menzionano esplicitamente alberi!) mentre in altri casi (v. avanti) *kiri$_6$* può con diversa qualificazione riferirsi a vigneti, in tutti i casi con istanza del "coltivato" rispetto allo spazio "non coltivato" dell'eden!

coltivata" (si ricordi che il nome più antico e autenticamente sumerico di Sumer è *ki.engir*, lett. «terra dei contadini»); invece sum. *anše.edinn.a(k)* designa, non a caso, l'«asino (selvatico)» o «della steppa» nello spazio dell'EDEN ed è l'onagro; e, infine, *anše.kurr.a(k)* è, in modo assolutamente complementare, l'«asino della montagna», cioè del paese straniero o dello spazio del KUR, vale a dire il cavallo (le regioni elettive di riferimento sono il settentrionale Subartu e l'orientale Elam, con ovvie implicazioni centroasiatiche). A tutto ciò si aggiunga, per restare ancora un attimo in queste evidenti motivazioni sintagmatiche, che l'espressione sumerica *anše.abb.a(k)* lett. «asino dell'acqua», i.e. «del mare» allude in questo caso ad un'altra alterità, quella del mare occidentale, il Mediterraneo appunto, dove sono stanziate le genti semitiche e si riferisce con ogni evidenza al dromedario o al cammello. Nell'ambito di queste pertinentizzazioni geozoonimiche, per me di indubbia e decisiva rilevanza culturale, mi sia concessa la possibilità di insistere su un solo altro dato lessicale che ritengo importante nel contesto dell'EDEN, proprio per la sua indubbia rilevanza nella tassonomia del "selvatico" e che attingo dalla grande raccolta curata da Benno Landsberger.[3] Si tratta dell'espressione teonimica *[d]Nin.kilim. edinn.a(k)* lett. «Signora dei roditori della *steppa*», che è glossata mediante il termine accadico *ayyāsu* e si riferisce in modo assai significativo alla «mangusta», alla «donnola» e ad altri piccoli mammiferi.

La parola sumerica *edin*, di cui *eden* è palese variante, designa in ogni caso, secondo un'evidente coerenza geomorfica e circostanziale, la steppa, la pianura (non coltivata), il deserto e si propone come alterità media (e mediamente "angosciosa") rispetto a quella estrema della "montagna" o *kur*, che è in ogni caso remota e terribile. È anche il luogo della "tempesta", dove il dio *En.lil* lett. «il Signore dell'aria» celebra le sue apparizioni violente di divinità atmosferica.[4] Quando l'*edin* si estremizza ed è più remoto da URU viene detto *edin.bar* «la steppa esterna» (si ricordi che in sumerico la reduplicazione dell'aggettivo ha valore di superlativo, per cui *bar.bar* vale "estremo" e si applica alle genti aliene e straniere, costituendo un antefatto finora misconosciuto di gr. *barbaros* e di sanscrito *barbarah*

3. Cfr. B. Landsberger, *The fauna of ancient Mesopotamia*, Roma 1962 (Materialen zum sumerischen Lexikon VIII/2).

4. In tal senso egli rappresenta il prototipo sumerico del "dio della tempesta" dell'Anatolia ittita ed è lontana (ma forse non disconnessa) anticipazione del greco *Zeus ypsibremetēs* o del latino e "romano" *Iuppiter altitonans*.

di identico significato).[5] L'*edin.bar* è regno e sede elettiva oltre che degli animali già visti di orsi, iene, leopardi, tigri, gazzelle e caprioli, leoni, tori, cervi, stambecchi, un vero e proprio paradiso perduto o piuttosto stravolto in alterità inconciliabile rispetto ai complessi e precoci processi mesopotamici di sedentarizzazione e urbanizzazione protostatale.

Ma cos'è prima di tutto e oltre tutto l'EDIN o EDEN sumerico? Due (o tre) cose allo stesso tempo:

1) un luogo di libertà promordiale, la terra dell'uomo selvatico (prestanziale e pre-allevatore e/o pre-contadino), destinato a diventare il compagno fedele delle imprese di Gilgameš. Il suo nome è *Enkidu* e una donna (autentica antesignana di Eva!), inviata da Gilgameš, lo seduce e lo induce ad acquisire lo status di uomo civilizzato, attraverso uno specifico rituale erotico ed alimentare, che è evidente premessa di quello altrimenti consumato da Eva nei confronti di Adamo;

2) un luogo, subito dopo, di angoscia e di straniamento, dove si reca per la sua morte stagionale il dio della vegetazione erbacea *Dumuzi* e dove terribili demoni lo aggrediscono e dove egli dialoga, in modi non sempre perspicui, con la sua complementare sorella, la dea della vite *Geštinanna*;

3) un luogo dove, alle soglie della storia, si reca il re di Uruk *Gilgameš*, per una sorta di rito di iniziazione, che avviene appunto nel già ricordato *kiri*$_6$. *gi*$_6$*.edinn.a(k)* lett. «giardino ombroso dell'eden», prima che egli intraprenda l'avventuroso viaggio che lo porterà nel KUR di Huwawa, il terrificante uomo-albero, custode del bosco dei cedri, dove avverrà da parte dell'eroe-viaggiatore l'emblematica "scoperta" del legno.[6]

La prima storia da raccontare è quella di *Enkidu*, una sorta di uomo primordiale sumerico, che vive appunto nell'eden e da cui, come abbiamo detto, è indotto a uscire grazie all'arte seduttrice di un'Eva sumerica, il cui nome è *Šamkat* («La Prostituta», ma – a parer mio – questo epiteto è di fatto una rimotivazione seriore, in ogni caso nel quadro della cosiddetta "prostituzione sacra"). Enkidu viveva fino a questo momento in un autentico "stato di natura" in stretto rapporto con gli animali selvatici, ma

5. Ho segnalato questo problema etimologico in D. Silvestri, *Identità, varietà e alterità linguistiche nel mondo antico*, in *Linguistica storica e sociolinguistica*, Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia, Roma, 22-24 ottobre 1998, Roma 2000, pp. 79-111.

6. Cfr. D. Silvestri, *Il vero volto di Huwawa e la scoperta del legno*, in *L'analisi linguistica dei testi arcaici. Dall'interpretazione alla traduzione*, Atti del Convegno, Napoli, 11-12 novembre 1985, apparsi in «AIΩN», 7 (1985), pp. 177-190.

il (prolungato) incontro erotico con la donna fa sì che questi rifuggano da lui in quanto in qualche modo "contaminato". Un momento saliente (e successivo!) del suo processo di acculturazione consiste non casualmente nel suo addestramento, sempre da parte della donna, a mangiare il pane e a bere il vino (*recte*: la birra), che sono evidenti emblemi della sua propria e specifica "rivoluzione neolitica" e della conseguente sua sedentarizzazione agricola. Una terza e conclusiva fase è rappresentata dall'acquisizione da parte sua di intelligenza e conoscenza come essenza dell'acculturazione storica. Ma lasciamo ora parlare l'Epopea Classica Babilonese, che racconta la storia di Gilgameš, in cui si inserisce la storia di Enkidu, la quale a sua volta comincia con l'invito da parte delle divinità supreme affinché la dea madre Aruru "crei" (o, più esattamente, "dia forma", v. sotto) ad Enkidu (Tavola I, vv. 82-85, trad. di Giovanni Pettinato):[7] «Quando Aruru udì queste parole concepì nel suo cuore l'immagine di Anu. Aruru lavò le sue mani, prese un grumo di creta e lo piantò nella *steppa*».

La prima circostanza da sottolineare è che la "steppa" è appunto l'EDEN sumerico, ma subito dopo dovremo pienamente valutare il fatto che questo Adamo sumerico è creato dalla dea madre Aruru mediante un «grumo di creta», che viene da lei "gettato", cioè di fatto "piantato" appunto nell'Eden![8] E, a questo punto, si dovrà riflettere, andando oltre la fin troppo ovvia reminiscenza del Dio biblico, che *non crea* Adamo secondo un'istanza primaria cosmogonica ma lo "forma" o lo "modella" con l'argilla (creata in precedenza!) secondo un'istanza secondaria protoneolitica (l'arte del vasaio!), sull'uso non casuale dell'espressione "piantato" e sulle sue evidenti implicazioni con il "giardino" biblico, che è a sua volta "piantato" da Dio, nelle vesti non casualmente seriori di un dio "agricoltore"! Ma le analogie (soprattutto quelle più sottili e in una certa misura discri-

7. Cfr. G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Milano 1992. Anche le citazioni successive di versi dell'Epopea saranno fatte secondo la traduzione di Giovanni Pettinato.

8. *Aruru* è nome "subareo" o, più probabilmente, elamico, per via della sua morfologia che prevede la reduplicazione della sillaba finale (probabilmente per enfatizzare un'istanza di "individuazione" onomastica). Per un inquadramento tipologico preistorico del fenomeno rinvio a D. Silvestri, *Aree tipologiche preistoriche*, in *Dalla linguistica areale alla tipologia linguistica*, Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia, Cagliari, 27-29 settembre 2001, Roma 2003, pp. 207-227 e alla relativa bibliografia. Quanto all'espressione "gettato > piantato" mi sembra molto felice la scelta traduttiva di Pettinato, *La saga*, p. 355 n. 85, che la giustifica così: «Il verbo *nadû* "gettare" è stato da me inteso come termine tecnico della creazione, donde la traduzione "piantò", quasi la creta impastata dalla dea Aruru fosse il seme della nuova creatura».

minanti) non si fermano qui: se Aruru, prima dell'atto cruciale, concepisce «nel suo cuore l'*immagine* di Anu», che corrisponde, secondo un normale adattamento accadico, alla divinità sumerica AN, che è suprema e celeste (!), non si potrà sottovalutare il fatto che il dio biblico crea Adamo «a sua *immagine* e somiglianza». È il caso di dire che sulla scena dell'Eden la vicenda biblica di una (appena vista) umana, troppo umana "creazione" (in realtà "modellamento"!) di Adamo si pone anche in tal senso come replica seriore (e puntuale!) dell'operazione compiuta dalla dea sumerica Aruru…

Nella Tavola VIII dell'Epopea Classica Babilonese, nel compianto di Gilgameš per la morte di Enkidu (vv. 1-55), la "steppa" (il sumerico *eden* nella sua resa accadica *ṣēru*) ritorna protagonista, sia pure in toni evocativi e secondo una disinvolta disattenzione al racconto già fatto. Qui citerò solo alcuni passaggi:

Enki[du, amico mio], tua madre la gazzella,
e tuo padre l'asino selvatico ti hanno generato;
con il latte degli on[agr]i essi ti hanno nutrito;
e gli animali della *steppa* ti hanno guidato per tutti i pascoli.
(vv. 3-6)

……

[l'ampia *steppa* pianga per te come fosse tuo padre]
(v. 12)

……

piangano per te gli orsi, le iene, i leopardi, le tigri, le gazzelle e i caprioli,
i leoni, i tori, i cervi, gli stambecchi, tutti gli animali della *steppa*
(vv. 16-17)

Lo scenario della "steppa" (*alias* dell'eden sumerico) è saliente anche negli epiteti animaleschi che Gilgameš nel suo compianto indirizza a Enkidu, dove la frequenza metaforica del riferimento zooantropico si risolve in indice eloquente del *topic* che qui ci interessa:

Amico mio, mulo imbizzarrito, asino selvatico
delle montagne, leopardo della *steppa*,
Enkidu, amico mio, mulo imbizzarrito, asino selvatico
delle montagne, leopardo della *steppa*
(vv. 48-51)

e dove, oltre all'evidente ripetizione di brani identici del testo, che trova il suo modello testuale nello stile formulare dell'epica sumerica, si noterà

un altro tratto di questa particolare testualità, consistente nell'incremento dell'espressione del *topic* contingente («amico mio», che diventa «Enkidu, amico mio»), in questo caso secondo due soli *steps*, ma canonicamente – almeno a quota di testualità sumerica – secondo tre gradi, di cui il primo è a riferimento zero con eventuale richiamo esoforico, il secondo prevede un nome comune di appartenenza, il terzo rinforza ed esplicita questo nome con l'aggiunta della salienza onomastica. Un bell'esempio è proprio nell'*incipit* del cosiddetto «Sogno di Dumuzi»[9] con il quale entriamo nella seconda storia dell'eden sumerico:

šag.ani ir i.m.si edin.še ba.ra.e$_3$
guruš šag.ani ir im.si edin.še ba.ra.e$_3$
^{d}dumu.zi šag.ani ir im.si edin.še ba.ra. e$_3$[10]
«Il suo cuore (era) pieno di pianto, (egli) uscì nella *steppa*,
il giovinetto il suo cuore (era) pieno di pianto, (egli) uscì nella *steppa*,
Dumuzi il suo cuore (era) pieno di pianto, (egli) uscì nella *steppa*»
(vv. 1-3, tr. mia)

9. Cfr. B. Alster, *Dumuzi's Dream. Aspects of oral Poetry in a Sumerian Myth*, Copenhagen 1972.

10. La mia trascrizione del sumerico mediante interpunzioni endolessicali ed eventuali normalizzazioni morfiche è rivolta a chiarire al lettore "non addetto ai lavori" (dell'assiriologia militante!) l'identità morfica dei singoli nuclei designativi e delle loro eventuali espansioni esomorfiche nella catena agglutinativa. In questo senso *šag* è nucleo nominale e vale "cuore", *ani* è nucleo aggettivale possessivo e vale "suo" (con riferimento cataforico di animatezza a persona, in questo caso il *topic* onomasticamente espresso nel terzo verso), *ir* è nucleo nominale e vale "pianto", *i* (*recte ĩ* con coefficiente di risonanza nasale che si trasferisce per assimilazione al morfema successivo) è un "prefisso di coniugazione" con valore incerto (cfr. M.-L. Thomsen, *The Sumerian Language. An Introduction to his History and Grammatical Structure*, Copenhagen, pp. 162-166), *m* < *b* è il richiamo anaforico in termini di inanimatezza non agentiva a *ir* pianto", *si* è nucleo verbale e vale "esser pieno", *edin* è nucleo nominale e vale "steppa", *še* (forma di base: *eše*) è la posposizione del terminativo, che marca un movimento nello spazio fino al raggiungimento di un luogo, *ba* (più esattamente il già visto *b* di inanimatezza non agentiva + *a* posposizione di locativo) è prefisso di coniugazione anch'esso con valore controverso (cfr. Thomsen, *The Sumerian Language*, pp. 178-185, sp. p. 183-184), *ra* è un "infisso" con funzione di richiamo anaforico di un sintagma posposizionale precedente (in questo caso del sintagma posposizionale terminativo *edin.še*, v. sopra), **e$_3$** è nucleo verbale e vale "uscire", *guruš* è nucleo designativo nominale e vale "giovinetto", *^{d}dumu.zi* (l'elemento in apice vale "dio" e sta per sum. *dingir* di identico significato) è il nome proprio del protagonista e si analizza come *dumu* "figlio" + *zi* "buono, legittimo".

con un effetto decisamente efficace che si basa su una sorta di *zoom* esaustivo nel processo di topicalizzazione.

Questa seconda storia riguarda, come ho già accennato, il dio-pastore (ma anche re di Uruk!) *Dumuzi***,** che ha forti implicazioni con la vegetazione erbacea **(**anche graminacea e cerealicola?), e che intesse un dialogo altamente drammatico con la sua divina sorella *Geštinanna* «La Vite del Cielo», la quale rispetto a lui sta con ogni evidenza in rapporto di complementarietà stagionale. Dumuzi sente approssimarsi la sua "morte" (stagionale, appunto) ed è preso da angoscia mortale. Il suo uscire (presumibilmente proprio dalla città di Uruk!) nella "steppa" è in qualche modo un ritorno ad un paradiso perduto, che tuttavia non è più un paradiso ma un luogo di desolazione e di morte. Sintomatiche, anche se per certi aspetti non casualmente "insensate", sono le parole con le quali si rivolge alla "steppa" e alla "palude" (sum. *ambar*), due emblemi evidenti del "non coltivato" e pertanto segni di una condizione recessiva e ancestrale

i.lu gar.u$_3$ *i.lu gar.u*$_3$ *edin i.lu gar.u*$_3$
edin i.lu gar.u$_3$ *ambar i.lu gar.u*$_3$
al.lub i$_7$*.d.a i.lu gar.u*$_3$
bi$_2$*.za.za i*$_7$*.d.a gu*$_3$ *gar.u*$_3$
«alza un lamento, alza un lamento, *steppa*, alza un lamento,
steppa, alza un lamento, *palude*, alza un lamento,
gambero (che stai) nel fiume, alza un lamento,
rana (che stai) nel fiume, alza la voce!»

dove, a parte la felice e sintomatica incongruenza della solidarietà vocale di un… crostaceo, steppa e palude si pongono come effettiva ed efficace solidarietà paesaggistica nei confronti di un dio morente (e, presumibilmente, destinato ad un'altrettanto stagionale resurrezione). Di questo interessantissimo testo posso in questa sede citare solo alcuni passaggi, che ci faranno capire meglio la sua valenza simbolica. Dumuzi subito dopo le sue accorate parole iniziali cade in un sonno e in un sogno che è un vero e proprio incubo; quindi si sveglia terrorizzato e invoca la sua sorella, con una serie di qualifiche che, rispetto a lui, la denunciano come decisamente acculturata (e qui sembra quasi di scorgere una non casuale replica del rapporto tra Enkidu "primitivo" e Šamkat "evoluta", v. sopra):[11]

11. D'altra parte Geštinanna è la "vite celeste", ipostasi divina di una specie vegetale ben più evoluta delle forme erbacee di cui Dumuzi "legittimo figlio (dei campi?)", ipostasi del pascolo, è la personificazione divina (ma v. soprattutto il testo).

tumm$_2$.unzen tumm$_2$.unzen nin$_9$.mu tumm$_2$.unzen
^{d}geštin.ann.a(k).mu tumm$_2$.unzen nin$_9$.mu tumm$_2$.unzen
dub.sar.i.m.zu.mu tumm$_2$.unzen nin$_9$.mu tumm$_2$.unzen
nar.en$_3$.du.zu.mu tumm$_2$.unzen nin$_9$.mu tumm$_2$.unzen
lu$_2$.ban$_3$.da.ša$_3$.inimm.a(k).zu.mu tumm$_2$.unzen nin$_9$.mu tumm$_2$.unzen
umma.ša$_3$.mamud.a(k).zu.mu tumm$_2$.unzen nin$_9$.mu tumm$_2$.unzen
«Portate(mi) portate(mi), la mia sorella portate(mi)!
La mia Geštinanna portate(mi), la mia sorella portate(mi)!
La mia (Geštinanna), che le tavolette scritte conosce, portate(mi), la mia sorella portate(mi)!
La mia cantante, che il canto che va a passo col tempo conosce, la mia sorella portate(mi)!
Il mio giovane essere umano, che il cuore delle parole conosce portate(mi), la mia sorella portate(mi)!
La mia saggia donna, che conosce il cuore dei sogni, portate(mi), la mia sorella portatemi!»
(vv. 19-24, tr. mia)

Dumuzi dal canto suo ha un'altra e ben più "edenica" e direi "erbacea" connotazione. Per sfuggire ai terribili dèmoni (sum. *gal$_5$.la$_2$*, lett. «che travolge e che costringe»), che lo vogliono far morire, "rilascia una dichiarazione" che, almeno nella sua prima battuta, è suggerita da sua sorella e che è tutta un programma di forte connotazione identitaria:

nin$_9$.mu sag u$_2$.a ga.n.šub ki.mu na.b.pa$_3$.de$_3$
sag u$_2$.di$_4$.di$_4$.la ga.n.šub ki.mu na.b.pa$_3$.de$_3$
sag u$_2$.gal.gall.a ga.n.šub ki.mu na.b.pa$_3$.de$_3$
«Sorella mia, io voglio immergere la testa nell'erba, (tu) non mostrare (a loro) il mio posto!
Io voglio immergere la testa nell'erba assai piccola, (tu) non mostrare (a loro) il mio posto!
Io voglio immergere la mia testa nell'erba assai grande, (tu) non mostrare (a loro) il mio posto!»
(vv. 91-93, tr. mia)

E, per concludere questa carrellata a modo suo "edenica" (ma è il modo sumerico appunto di "rimuovere" l'eden, che è quello giustappunto della prima e più grande civiltà "contadina" che cerca di pareggiare i conti con le sue ascendenze nomadiche!), si consideri questa caratterizzazione dei dèmoni, in cui sono negate tutte le dolcezze dell'acculturazione sedentaria, ivi compresi certi gusti… alimentari (magari per noi oggi… discutibili),

che ci aprono un insospettato orizzonte, oltre che sui saperi, sui… sapori positivamente valutati dai Sumeri:

lugal.ra lu_2 *mu.ši.re*$_7$*.am*$_3$ lu_2*.he.he.a.meš*
u_2 *nu.zu.meš a nu.zu.meš*
zi.dub.dub.a nu.ku$_2$*.meš*
a.bal.bal.a nu.na$_8$*.na*$_8$*. meš*
kadra ni$_3$*.du*$_{10}$*.ga šu nu.gid.i.meš*
ur$_2$*.dam ni*$_3$*.du*$_{10}$*.ge.eš*$_2$ *nu.si.ge. meš*
dumu ni$_3$*.ku*$_7$*.ku*$_7$*.d.a nu.subb.a.meš*
sum^{sar} *ni*$_3$*.šeš.am*$_3$ *zu*$_2$ *nu.gubb.u.meš*
lu_2 ku_6 *nu.ku*$_2$*.meš* lu_2 *garas*^{sar} *nu.ku*$_2$*.meš*

«quelli che mossero contro il re (sc. Dumuzi), essi sono un gruppo assai misto di uomini,
che non conoscono pane, che non conoscono acqua,
che non mangiano fior di farina ampiamente stesa davanti,
che non bevono a lungo acqua lungamente versata,
che accolgono (solo) doni non piacevoli,
che non si rallegrano nell'abbraccio della sposa,
che non baciano i figli (che sono) dolcissimo miele,
che l'aglio amaro non addentano,
che non mangiano il pesce, che non mangiano il porro»
(vv. 110-118, tr. mia)

La terza (e ultima) storia riguarda l'impresa di *Gilgameš* che si reca al bosco dei cedri,[12] ma prima di intraprendere il viaggio con un eletto gruppo di compagni (di cui sopravviverà il solo Enkidu!) si reca in un modo che sta tra l'iniziatico e il rituale ad un *ombroso* (!) "giardino" (!) dell'eden (!). L'attestazione ricorre in un passo in cui si descrive un'operazione di G. preliminare al suo primo impatto con la montagna e si parla di *kiri*$_6$*-gi*$_6$*-edin-na* (v. 56) lett. «ombroso giardino dell'eden»: Subito dopo sono rammentati vari e non sempre precisabili alberi (!). Il passo in questione, lacunoso e difficile, è il seguente[13]

kiri$_6$*.gi*$_6$*-.edinn.a(k) gir*$_3$*.ni bí.n.gub*
^{giš}*?* ^{giš}*halub* ^{giš}*hašhur* ^{giš}*hurkarin …*

«(all')ombroso giardino dell'eden egli ha indirizzato i suoi passi:

12. Cfr. per il testo sumerico S. N. Kramer, *Gilgamesh and the Land of the Living*, in «Journal of Cuneiform Studies», 1 (1947), pp. 3-46.

13. Citato secondo i criteri di trascrizione di Kramer, in ogni caso adattati alla mia trascrizione "morfologica" (v. sopra).

(?), la quercia, il melo (!), il bosso…»
(vv. 56-57, tr. mia)

Non vi è dubbio che siamo in presenza di un "giardino" o, più esattamente, di una "piantagione" di alberi, cosa che si ricava non solo dai nomi citati ma anche della qualifica «ombroso» (più avanti vedremo che nel caso di una vigna impiantata l'aggettivo di qualificazione è invece «verde»). Altrettanto evidente è la ripresa biblica di Genesi 2:8 in cui si dice che Dio (praticamente nelle vesti di un agricoltore) «piantò un giardino» (ebr. *wa-yiṭṭa*ʿ*gan*) nell'Eden con evidenti riferimenti ad alberi da frutto (cfr. in tal senso l'emblematico *melo* del testo sumerico!). Altri impieghi biblici mi sembrano ugualmente sintomatici. Ad esempio, Geremia 29:5 e 29:28 (imperativo, «piantate giardini», *niṭû ḡannôṯ*. Il verbo usato per "piantare" è in entrambi i casi *naṭa*ʿ. Lo stesso elemento radicale presente in questo verbo si usa per "piantare" con riferimento a giardini e vigne (!) (ad es.in Deuteronomio 28:30; Isaia 65:21; Geremia 31:5; Ezechiele 28:26; Amos 9:14; Sofonia 1:13).[14]

Converrà allora approfondire un po' la questione, prendendo in esame altre attestazioni di questa espressione assai particolare. Quelle più interessanti sono nelle iscrizioni di Gudea del Cilindro A[15] cfr., in particolare, Colonna XXVIII Linea 23: *giš**kiri**$_6$**gi**$_6$**.edin é.šè sig.a.bi*, «L'ombroso giardino dell'eden (era) piantato nei pressi del tempio» (tr. mia).

Ma si confronti anche la Linea 24, dove il "giardino" è così paragonato: *kur geštin bi.biz.é ki né.bi.e mú.àm*, «montagna che stilla vino, cresciuta nel suo luogo elevato».

Nel Cilindro B Colonna V linea 15 la dea Baba, che è la massima divinità di Lagaš, la città sotto il governo di Gudea, è così descritta: *nin dumu. an.kugg.a(k) kiri$_6$.nissag.a kùrun íll.àm*, «la regina, la figlia del sacro An, è quella che porta grappoli d'uva nel verde giardino», e in questo modo, con ogni evidenza, è definito il secondo tipo di "piantagione", cioè la "vigna", mentre *giš**kiri**$_6$**gi**$_6$**.edin* è con altrettanta evidenza il (biblico!) "frutteto". Al-

14. Il *topos* degli "alberi dell'Eden" è ben documentato in Ezechiele 31: 9, 16, 18. Di grande interesse mi sembra Ezechiele 28: 13 dove all'Eden si associa un gran numero di pietre preziose, in una situazione che ricorda molto da vicino il "giardino del Sole (in accadico *Šamaš*)", dove secondo l'Epopea Classica, Tavola IX, vv. 172-197, giunge Gilgameš immediatamente prima di incontrarsi con la taverniera Siduri (nome che nella lingua currita designa la «giovane fanciulla»), che tenta invano di distoglierlo dal suo vano viaggio.

15. E. J. Wilson, *The Cylinders of Gudea. Transliteration, translation and Index*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1996.

tri dati a conferma si possono desumere dal libro di Miguel Civil,[16] come nel caso di un testo non datato proveniente da Girsu, in cui c'è un riferimento microtoponomastico, in un contesto di attribuzioni di segmenti di corsi d'acqua, a una località detta *gu$_2$.edinn.ak.a* che potremmo rendere con l'espressione «dalla parte della *steppa*» a ulteriore testimonianza di alcuni limiti areali estremi delle attività di coltivazione non cerealicola.[17] In testi di tipo amministrativo relativi a frutteti (!) e in particolare a piantagioni di palme da dattero ricompare in modo assai significativo il termine *kiri$_6$* il cui valore agricolo è ormai evidente:[18] cfr. anche,[19] sempre in ambito di testi amministrativi, le espressioni *^{giš}kiri$_6$.kab$_2$.dugg$_4$.a.ta* che potremmo rendere «sulla base dell'ispezione dei frutteti» e *kab$_2$.dugg$_4$.a.^{giš}kiri$_6$. gir$_2$.su^{ki}* che di conseguenza si deve intendere come «ispezione dei frutteti di Girsu».

Per un'ulteriore e (nel nostro caso) conclusiva messa a punto del valore linguistico e culturale di *kiri$_6$* e dei suoi rapporti con la parola "seminale" *eden* gioverà notare che anche la parola sumerica *a.ša$_3$* «campo (di grano)», lett. «seme + utero (!)» può trovarsi in giuntura sintagmatica con il termine che designa la "steppa" non coltivata come nel caso di *a.ša$_3$ eden. gir$_2$.su^{ki}* «campo "steppa di Girsu"» o come nel caso più oscuro di *a.ša$_3$ eden. z[i?]* «campo… [… steppa]»,[20] mentre molto importante mi sembra la testimonianza proveniente da Lagaš di un *a.ša$_3$ igi.^{giš}kiri$_6$*.[21] «campo davanti al frutteto» che riunisce in un'unica determinazione sintagmatica le due grandi istanze agrarie della Mesopotamia sumerica, il campo coltivato a cereali e il frutteto piantato alle soglie dell'*eden* o, se si preferisce, della "steppa". Il dio biblico che «pianta» un giardino «in Eden», che è chiaramente arboreo ed è con salienza non casuale un frutteto, è pertanto la replica trasfigurata e, se si vuole, sublimata di un archetipico agricoltore sumerico, in prima istanza non dedito alle fatiche della cerealicoltura, ma (più aristocraticamente?) concentrato nella coltivazione di alberi da frutto o nell'impianto di vigneti. Si consideri in tal senso questa ulteriore testimo-

16. Cfr. M. Civil, *The Farmer's Instructions. A Sumerian Agricultural Manual*, Barcelona 1994.

17. *Ibidem*, p. 120.

18. *Ibidem*, p. 155.

19. *Ibidem*, p. 158.

20. Cfr. G. Pettinato, *Untersuchungen zur neusumerischen Landwirtschaft. Die Felder*, Napoli 1967, 1. Teil, p. 71.

21. Cfr. Pettinato, *Untersuchungen*, 2. Teil, p. 9.

nianza[22] proveniente da Ur (la città originaria di Abramo!): *a.ša*$_3$ *.* ^{giš}*kiri*$_6$*. geštinn.a(k)* «campo del vigneto».[23]

Le tre storie che abbiamo tentato di raccontare in quanto "variazioni sul tema dell'eden sumerico" hanno tutte in comune una sorta di "ritorno" allo "stato di natura" di un paradiso perduto, che coinvolge personaggi emblematici (Enkidu, Dumuzi, Gilgameš), un ritorno che è tra il pericoloso e il mortale. L'eden sumerico, la "steppa" sconfinata abitata da animali selvatici, da dèmoni e dall'improvvisa e devastante forza del vento, è di volta in volta sfondo funebre per Enkidu, luogo di angoscia e di morte per Dumuzi, estenuante vagabondaggio per Gilgameš proprio nel momento in cui egli va alla ricerca della vita eterna (si vedano, nell'Epopea Classica, i luoghi emblematici dei suoi incontri con Siduri e Uršanabi riportati nella Tavola X). Ma l'eden è anche il luogo dell'alterità nomadica, come ci fa sapere il racconto epico del viaggio di Lugalbanda, altro re di Uruk e padre (!) di Gilgameš,[24] dove (v. 304, ripetuto nel verso 370) si parla di una sollevazione generale dei nomadi Martu definiti *lu*$_2$*.še.nu.zu* «uomini che non conoscono i cereali» e subito dopo perentoriamente si afferma (v. 305, ripetuto nel v. 371): *bad*$_3$*.unu*^{ki}*g.a(k) gu.mušenna(k).gim edenn.a he*$_2$*.ni.la*$_2$*. la*$_2$, «(ma) le mura di Uruk come una rete da uccelli si allargarono sopra la *steppa*» (tr. mia), quasi a segnare, anche con l'efficacia del paragone, ancora una volta l'eccellenza di URU "la città (e il territorio tutto intorno coltivato") nei confronti di EDEN "la steppa (non coltivata)". Stessa caratterizzazione troviamo infine nel celebre libro di Kramer,[25] dove sono tra le altre cose narrati con traduzioni dai testi sumerici gli amori di Inanna e Dumuzi, e dove la *steppa* o, altrimenti detto, l'*eden* si presenta sotto una luce negativa e sinistra, che fa quasi pensare ad una sorta di "rimozione" dell'ancestrale ricordo di uno "strappo" protoneolitico dalla remota (e, a modo suo, "beata") condizione nomadica. Senza pretesa di completezza citerò «la *steppa* che fa crescere piante lamentose… la *steppa* in cui il bestiame grande e piccolo diventa raro ed ogni essere vivente giunge alla sua fine… la *steppa* in cui

22. *Ibidem*, 2. Teil, p. 39.

23. Di un'altra testimonianza (Pettinato, *Untersuchungen*, 2. Teil, p. 41) – che suona *a.ša*$_3$ *.* ^{giš}*kiri*$_6$*.zu.urr*$_5$*.a(k)* "campo di colui che conosce…?..." e che è di difficile interpretazione – si può qui solo accennare.

24. Cfr. C. Wilcke, *Das Lugalbandaepos,* Wiesbaden 1969.

25. Cfr. S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*, Bloomington-London 1969.

erba ed erbaggi, sue delizie, potrebbero non crescere più»[26] e, soprattutto, la *steppa* dove appaiono, inquietanti presenze, figure demoniache come «il piccolo *galla*, fatto come le canne quando hanno forma di lancia, il grande *galla*, fatto come le canne quando hanno forma di siepe»[27] e dove compaiono ulteriori terrificanti figure divine, la «vecchia *Bilulu*, che conosce i suoi affari», suo figlio *Girgire*, un pluriesperto che si sa fare i fatti suoi, e il figlio di costui *Sirru Edinlilla* il cui epiteto o titolo – si fa per dire – "nobiliare", è, con recupero di una condizione topica già vista, «quello della *steppa* del vento», cioè di quella parte dell'eden che è la più desolata. Del resto questi personaggi sono almeno in parte destinati a convertirsi in veri e propri dèmoni, che non casualmente vengono denominati con termini sumerici l'*udug* della *steppa* o il *lamma* della *steppa*.[28]

Qui finisce, magari… non bene (almeno per quanto attiene al carattere eminentemente "negativo" degli argomenti trattati), il mio discorso, che voleva e vuole essere, in nome dell'antichissima saggezza sumerica, monito e viatico per tutti coloro che si affannano alla ricerca di "paradisi perduti", illusi forse da pulsioni nostalgiche per indimostrate condizioni edeniche ed improbabili "età dell'oro" e soprattutto inconsapevoli che il più metamorfico degli animali, cioè noi, nasconde e in qualche modo esorcizza nei miti delle origini la dolorosa e irrinunciabile volontà del suo continuo progresso.

26. *Ibidem*, pp. 50, 51.
27. *Ibidem*, p. 117.
28. *Ibidem*, pp. 131-132.

Sante Polica

Tempi dell'Eden

They have empayld within a Zodiake
The free-borne Sunne, and keepe twelve signes awake
To watch his steps.
J. Donne, An anatomy of the world *(1611)*

Pur restringendo al massimo il significato del termine *Eden*, i modi nei quali se ne può parlare sono numerosi e differenziati. È forse per questo motivo che in *Luoghi e lingue dell'Eden* – la giornata di studi organizzata dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Ateneo di Tor Vergata[1] – già il titolo indicava con esplicita chiarezza i contesti in cui ci si sarebbe occupati dell'argomento: con il limitare gli interventi ai *luoghi* e alle *lingue*, si è deciso di restare su terreni per così dire molto "concreti" e "scientifici", in quanto pertinenti alla geografia e alla linguistica, due discipline dal profilo epistemologico ben riconoscibile. Difficile dar torto ai curatori: entrambe le prospettive appaiono ciascuna a suo modo sperimentate e privilegiate (il problema dei *linguaggi*, la collocazione del *sito*). Quella geografica è poi stata recentemente percorsa, seguendo orbite ellittiche, da Elio Manzi nel suo lavoro *I sobborghi dell'Eden*,[2] del quale mi è accaduto di curare una presentazione. Non avendo partecipato al Convegno, mi valga almeno questo come "titolo" (potrei dire scherzando), per proporre sul tema un piccolo contributo *extra-vagante* nel senso medievale del termine (cioè fuori dal *cànone*): il quale, allontanandosi dalla geografia e dalla linguistica, non riuscirà a mantenersi su analoghi livelli di scientificità e concretezza, ma contribuirà – spero – all'ampliamento del quadro complessivo.

1. *Luoghi e lingue dell'Eden*, Giornata di Studi, Roma, giovedì 13 novembre 2008.
2. E. Manzi, *I sobborghi dell'Eden*, Milano 2007.

Va subito detto, però, come anche l'idea prima di questo lavoro nasca in ambito geografico, e precisamente sulla base di alcune suggestioni suscitate dalla lettura de *Il paradiso in terra*[3] di Alessandro Scafi (presente con un intervento al Convegno). Il suo non è solo l'importante contributo che si aggiunge a una bibliografia pressoché sterminata: è anche l'opera che attraverso un'analisi cartografica innovativa si propone come ampia ricapitolazione degli studi sull'argomento e, al tempo stesso, come impegnativa messa a punto metodologica. Dove si insiste molto sulla necessità di comprendere a fondo e di rispettare – invece di liquidarli con sommarietà e disinvoltura – i *backgrounds* culturali e le strutture mentali che stanno dietro alle ricostruzioni e alle rappresentazioni cartografiche dell'Eden nei secoli passati: il solo fatto che si tratti di realtà profondamente diverse dalle nostre, non vuol dire infatti che siano meno rigorose, né che non possiedano una loro logica precisa – anzi, pur nella diversità, quella logica può rivelarsi più stringente della nostra.

Sulla scia di una simile impostazione metodologica (musica per le orecchie di un medievista) ho provato a mettere in relazione l'Eden con il tempo: il tempo preso in considerazione, però, nel suo significato originario, quello per cui è espressione – insieme con lo spazio – del *potenziale di sintesi* in base al quale gli uomini si «orientano» nel mondo;[4] piuttosto che non nel significato secondario di dimensione intrinsecamente e tradizionalmente connaturata alla storia. E questo perché una ricerca sul tempo dell'Eden impone il ricorso a una prospettiva di lungo periodo, che nella circostanza si estende da età primordiali al medioevo compreso. Come si vedrà, infatti, alcuni quadri mentali di lunghissima durata legati al tempo cambiano in modo radicale soltanto con l'età moderna, se non addirittura con l'età moderna avanzata.[5]

E qui già s'impone una prima domanda: ai fini della nostra indagine, cosa rende a tal punto solidali età così lontane e diverse, tanto da richiedere – più che tollerare – di venir accomunate in una medesima analisi? La risposta non può essere altro che questa: il rapporto privilegiato intrattenuto da tutte loro con il cielo, inteso come sfera celeste e spazio cosmico; dove – tra moltissime altre cose, altrettanto e addirittura più importanti – esse trovavano anche le chiavi del tempo. È infatti il cielo che in tutte quelle

3. A. Scafi, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Milano 2007.
4. N. Elias, *Saggio sul tempo*, Bologna 1986 (ed. orig. Frankfurt am Main 1984), p. 49.
5. Vd. *infra.*

età "comanda" al tempo, disegnandone le caratteristiche fondamentali e nient'affatto univoche, benché strettamente connesse.

Senza alcuna ambizione di sistematicità, nelle pagine che seguono propongo qualche riflessione su singoli punti – il tema è di quelli che sgomentano per la loro vastità – al fine di chiarire cosa ci sia dietro a una simile risposta, e in particolare al rapporto tra Eden, tempo e cielo. Per motivi facilmente comprensibili, ampio spazio sarà riservato al biblico giardino di Adamo – quello dalle conseguenze più pesanti sulla nostra storia – e quindi al medioevo occidentale; e ciò, nonostante gli Eden siano davvero tanti, e presenti in quasi tutte le culture, a qualsivoglia latitudine o longitudine. Il che rende necessario esplicitare una mia convinzione, peraltro diffusa: sulla scorta di Scafi, e allargandone i discorsi, penso che nella ricostruzione delle strutture di società radicalmente diverse dalla nostra si debba passare *necessariamente* attraverso uno sradicamento metodico delle nozioni ordinarie che corrono nella nostra vita sociale, vale a dire del nostro senso comune. E che poi si debba *necessariamente* utilizzare nell'indagine condotta una strumentazione concettuale specifica, adatta al suo proprio oggetto: cosa particolarmente vera a proposito del tempo (e anche dello spazio). Il medioevo è una di quelle società: e quindi, secondo quanto si è appena detto sull'importanza per quell'epoca del cielo, «parlare del tempo nel Medioevo comporta implicitamente un riferimento al tempo astronomico».[6] Questo, se si rimane rigorosamente nel nostro ambito; ma se ampliamo lo sguardo, non è difficile vedere che senza un simile atteggiamento metodologico si rischiano ricostruzioni insoddisfacenti un po' in tutti gli studi sull'età medievale, che in quanto età di confine richiede attenzioni particolari, e può risultare particolarmente "scomoda" per coloro che la eleggono a oggetto delle loro ricerche.[7]

Chi di noi alzi oggi gli occhi al cielo sprovvisto di nozioni di astrono-

6. G. Stabile, *Musica e cosmologia: l'armonia delle sfere*, nel suo *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze 2007, p. 182.

7. Trovo singolare che la lotta all'anacronismo – attività agonistica nella quale i medievisti si addestrano fin dai primi passi nella loro disciplina – vada incontro a una dedizione, diciamo così, "differenziata": massima se si tratta di valutare dove collocare esattamente nel medioevo qualsivoglia dato reale o quadro mentale relativi al periodo; minima o addirittura assente invece quando ci si dovrebbe applicare a sradicare le abitudini mentali del secolo in cui gli studiosi vivono (che sia il XXI, il XX, o il XIX…: di prima è impossibile dire, causa assenza della medievistica), solite entrare inopportunamente in gioco nel descrivere quel mondo lontano.

mia – le quali non fanno parte, peraltro, dell'insegnamento comunemente impartito – potrà restare preda di forti emozioni in presenza di un chiaro di luna, della profondità del cielo stellato, e anche dello spettacolo offerto dal sole al tramonto. Difficilmente, però, vi cercherà informazioni di qualche importanza; e certo non si aspetterà di trovarvi nulla che sia in stretto rapporto con significative dimensioni di sé, se non per quanto riguarda (chi ci crede) il mondo dei desideri.[8] A proposito di spazio, invece, oggi nessun nostro contemporaneo mostrerebbe incertezze o difficoltà nel "pensarsi" collocato in una dimensione spaziale precisa e relazionata, ad esempio quella della sua città rispetto alla realtà geo-politica di riferimento, o del suo paese in rapporto all'intero globo.

Per quanto riguarda il lungo periodo qui considerato, invece, si può tranquillamente affermare, pur a presso di qualche generalizzazione, che accadeva tutto il contrario. Prendiamo la concezione corrente di spazio nel medioevo: l'uomo aveva un'idea assai vaga di dove concretamente si trovava; anzi, la parola stessa *spatium* non entrò mai nell'uso generale (indicava un intervallo cronologico o topografico che separava due punti di riferimento), ed era sostituita da *locus*, che designava il posto dove si trovava un oggetto determinato.[9] Inoltre il *luogo* umano era vissuto come chiuso, e *per questo* si caricava di un significato positivo: è stato necessario lo sconvolgimento moderrno degli spazi per farci respingere l'idea stessa di chiusura, e associarla a immagini negative.[10] Al contrario, nel medioevo il luogo chiuso costituisce il supporto stabile di figure archetipiche universali,[11] ed è un riflesso del fatto che fin oltre l'XI secolo le comunità

8. Alludo ovviamente a quella dimensione per così dire "degradata" del rapporto odierno con il cielo di cui fanno parte l'attuale astrologia, il mondo degli oroscopi, le leggende/convinzioni sulle stelle cadenti, etc.

9. P. Zumthor, *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Bologna 1995 (ed. orig. Paris 1993).

10. E il *luogo chiuso* per antonomasia è il "giardino", dove la natura – che minaccia sempre di circondare l'uomo e dominarlo – viene invece circondata e dominata a sua volta: se non si tiene presente un quadro mentale del genere, non si capisce il fascino esercitato già di per sé da quel Giardino (di Delizie) che è l'Eden, né il senso profondo che sta dietro tutta la trattatistica e l'iconografia sui giardini, etc.

11. Del tipo *qui* vs. *altrove*, che presuppone un *dentro* vs. *fuori* implicante un *aperto* vs. *chiuso*. Dentro e fuori (secondo quanto diceva G. Bachelard), tagliano il reale come il sì e il no, comandano tutti i pensieri del positivo e del negativo, dell'essere e del non essere. Posizione estrema, naturalmente: le situazioni, reali o immaginarie, sono raramente così nette.

umane in Europa risultavano isolate. Un isolamento che le stringeva in una morsa compatta da dodici o quindici generazioni, un tempo lunghissimo: villaggi (non a caso il villaggio come spazio di socialità è un' "invenzione" medievale) e rari e modesti agglomerati urbani, con i loro dintorni coltivati, erano isole disperse tra immense foreste che avvolgevano pressoché per intero il continente,[12] poco più che radure; subito al di là di queste radure iniziava lo spazio neutro e puro, impermeabile al sentimento come allo sguardo; un mondo in cui l'uomo non aveva elementi per "orientarsi", quanto a distanze, al di là della fisicità del proprio corpo (donde, ad esempio, le misure calcolate in braccia, piedi e via dicendo; le "giornate" quali unità di misura agraria, e così via: ogni cosa rapportata insomma al *mondo del pressappoco*); dove egli risultava esposto all'ignoto e al pericoloso, che cominciava non appena fuoriusciva dallo spazio familiare e consueto.

Ma tutto cambiava radicalmente non appena l'uomo alzava gli occhi al cielo, come gli avveniva di fare – al contrario di noi – assai spesso. Lassù infatti (e non nello spazio terrestre) era il mondo con cui si rapportava direttamente e più volentieri; là era il regno dai molti significati, che culminavano nell'*universo della precisione.*[13] Là a un determinato livello egli trovava la sua vera dimora e le basi del suo destino, mentre a un altro livello scorgeva divinità, o dirette emanazioni di esse; lì infine leggeva i segni del tempo.[14] E tutto ciò, ripeto, in un insieme rigorosamente interconnesso. Oggi è impossibile precisare nei particolari una costruzione mentale così ricca, articolata e prodigiosa, distesasi per numerosi millenni: ai nostri fini, può essere sufficiente tener presente un unico dato, derivante dal generale strettissimo nesso che legava realtà celesti e realtà del mondo sublunare:

12. Sulla foresta nel medioevo non si sa da dove cominciare, se dal diritto, dall'economia, dalle scienze naturali, o dalla poesia (per tacere, ovviamente, della storia). Il minimo che si possa dire, privilegiando i quadri mentali: è l'altrove assoluto come la montagna o il deserto, ma invece del vertiginosamente vuoto degli altri deserti offre lo spettacolo di una formidabile pienezza; essa si accresce per sottrazione, l'uomo deve togliere, perché le piante hanno bisogno di respirare. Servio, in un passo di Virgilio (il suo commento sarà pane quotidiano dal IV al XII secolo) glossa con *sylva* la parola greca *hule* (materia). Non è neppure il caso di ricordare la «selva oscura» di Dante; appena meno nota la foresta del Purgatorio dantesco, per cui vd *infra*, nota 45 e testo relativo.

13. Nel testo ho per così dire *suddiviso* il titolo di un notissimo e fortunato libro: vd. A. Koiré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino 1967[3] (ed. orig. Paris 1961).

14. Su tutti questi problemi (un universo, è il caso di dire), R. Brague, *La Sagesse du monde*, Paris 1999.

quello relativo a una visione del mondo retta dall'«*assioma* dell'universale e essenziale *causalità* dei cieli sul mondo sublunare»[15] (corsivi miei). In assenza di ciò, non si capirebbe nulla di un'intera serie di credenze, di problemi e di discorsi: per fare solo un esempio, di tutti quelli riguardanti l'uomo quale microcosmo.[16]

Il tempo dell'Eden si inserisce all'interno di questa cornice grandiosa. Esso è un tempo mitico: e per affrontare il tempo mitico non è sufficiente semplicemente descriverlo, occorre anche cercare di ricostruirne il *significato* e la *funzionalità* di cui si fa carico, giacché un tempo mitico è dotato di *qualità* – da ricercare naturalmente tutte nel cielo –, e si presenta quindi necessariamente come un tempo *differenziato*. Ebbene, nonostante i diversi aspetti sotto cui si presenta – può essere *fermo* o *in movimento* – il tempo dell'Eden è in sostanza sempre il medesimo, vale a dire un tempo ciclico che è di volta in volta tempo astronomico e tempo agrario, ciclico «in quanto ciclico è il moto astrale che lo esprime»:[17] all'eterna circolarità del moto dei cieli corrisponde la ciclicità di ogni processo nel mondo sublunare. Si tratta di una concezione del tempo d'importanza essenziale per una mentalità premoderna (vedremo il perché),[18] solita a trovarsi in difficoltà quando si prova ad elaborare scale temporali non ricorrenti:[19] mentre al contrario l'avvicendarsi del giorno e della notte, dei mesi, degli anni – uno spettacolo che tutti hanno sotto gli occhi – vie-

15. T. Gregory, *Astrologia e teologia nella culturale medievale*, ora in *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992, pp. 291-328, p. 292.

16. Già il sostantivo *microcosmo* presuppone analogia di struttura tra spazio corporeo e spazio cosmico: in questo senso parlare di "influenza" del macrocosmo sul microcosmo, cioè di influenza del cielo nelle varie sue componenti (stelle, pianeti, etc.) e nei suoi movimenti sul *corso* della vita umana non ha veramente nulla di figurato. Per ulteriori sviluppi in questa direzione di stretto rapporto-dipendenza vd. T. Gregory, *I cieli, il tempo, la storia*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo*, Atti del XXXVI Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999, Spoleto 2000, pp. 19-45. Su tutti questi problemi, vd. anche Brague, *La Sagesse du monde.*

17. G. Stabile, *La ruota della fortuna: tempo ciclico e ricorso storico*, in *Scienze credenze occulte livelli di cultura*, Atti del Convegno internazionale di Studi, Firenze, 26-30 giugno 1980, Firenze 1981, p. 479. Non riesco a pensare questo lavoro senza la lettura del saggio di Giorgio Stabile, o sarebbe meglio dire senza quella della sua opera; nonché senza le conversazioni avute con lui e gli insostituibili elementi di conoscenza fornitimi con generosità nel consueto spirito di amicizia.

18. Cfr. *infra.*

19. E ciò a causa dell'assenza (che può verificarsi) delle condizioni minime per poterle pensare, del tipo, ad esempio, di "unità sociali" quali gli Stati o le Chiese che assumano

ne vissuto, percepito e spiegato naturalmente in connessione con i periodi astrali, perché nel loro ruotare è avvertita la radice cosmica del tempo. La quale risulta dunque una realtà *orientata*, *qualificata* e *gerarchizzata.* È questo un patrimonio comune delle varie culture, e contemporaneamente lo sfondo su cui collocare il tempo edenico.

Si è già accennato alla molteplicità di Eden esistenti. Da questo punto di vista può non esserci d'aiuto la convinzione per cui il Paradiso terrestre abitato da Adamo – il luogo del peccato originale – è quello *vero*, come talvolta si crede di essere autorizzati a pensare. Esso è certo il più familiare (e per taluni l'unico). Ma questo non è un buon motivo per dimenticare come *tutti* i miti dell'Eden implichino sempre un certo numero di elementi caratteristici, oltre alla nota edenica per eccellenza, che è l'immortalità: intendendo con ciò quella particolare specie di eternità a misura d'uomo – equivalente alla negazione del tempo della morte – che ci spalanca subito davanti il problema del tempo edenico nella sua prospettiva estrema. Per i nostri fini – l'Eden e il tempo – sarebbe più utile considerare il racconto del Paradiso terrestre contenuto nella *Genesi* come *uno* fra i tanti miti edenici, e accantonare il fatto che su di esso poggia una tradizione di fede che ha segnato profondamente la storia dell'occidente: una tradizione, ricordiamolo ancora una volta, che ha visto proprio nella ricezione del lascito giudaico-cristiano uno dei pilastri portanti del periodo che si è convenuto chiamare medioevo occidentale, e da lì dell'età moderna e contemporanea. Non dico questo per una qualche residua pulsione di positivismo stantio, ma perché seguire quella tradizione implica numerose conseguenze. Qui importa sottolinearne soprattutto una: è a quella tradizione che è dovuta la predominanza della prospettiva geografica negli studi sull'Eden, che si presenta apparentemente così neutra e ovvia. Essa dipende invece, come vedremo subito, da una precisa opzione di traduzione col tempo risultata dominante, a sua volta conseguenza di scelte niente affatto neutrali, se è vero che «*con l'eccezione di Agostino* […] quasi tutti i commentatori cristiani *fino al tempo della Riforma* leggevano la descrizione del giardino dell'Eden nella Vulgata» (corsivi miei), [20] vale a dire nella versione della Bibbia che riferendosi al Paradiso terrestre invece della precisazione geografica «in Oriente» (poi divenuta "canonica"), recava quella cronologica

carattere di "*continuum* di cambiamenti" di lungo periodo. È questo (tra parentesi) uno dei discrimini fondamentali tra società primordiali e le altre. vd. Elias, *Saggio*, p. 72 sgg.

20. Scafi, *Il paradiso*, p. 23.

«*a principio*». In quest'ambito di discorso è interessante notare – anche se ai confini dell'imbarazzo per chi legge – come la più gran parte della voce *Eden* dell'Enciclopedia Italiana nella sua redazione corrente insista proprio sugli aspetti di quale fosse una possibile collocazione del Paradiso nello spazio terrestre, e ciò senza neppure discutere dell'utilità o dell'importanza di attribuire realtà geografica a un mitologema.[21]

Ora, ciò avviene malgrado che nel racconto edenico della *Genesi* alcuni aspetti collegati con la dimensione del tempo sembrino presidiare, letteralmente presidiare il giardino di Adamo. In prima battuta (ma vedremo che c'è dell'altro) tali aspetti sono determinati da un'ambiguità apparentemente insanabile inerente all'ebraico del testo biblico: nella sua dimensione lessicale e semantica il termine *miqedem* – con cui la Bibbia designa la "collocazione" del Giardino – presenta infatti una doppia valenza, riferita tanto allo spazio che al tempo, e quindi può significare "*all'inizio*" come "*ad oriente*". In ambito sia greco sia latino vennero alternativamente o simultaneamente adottate entrambe le traduzioni; dell'esistenza della variante erano avvertiti in pratica tutti i teologi medievali.[22] Oltre che dalla lettura dei Padri greci e di S. Gerolamo, infatti, tale conoscenza derivava loro dalla *Glossa ordinaria*, che passava un po' per tutte le mani;[23] e in essa con le parole di Beda il Venerabile (il monaco e grande erudito vissuto tra il 674 e il 735 nei monasteri di Wearmouth e Jarrow fondati nel suo luogo natale) si poteva leggere «Quod dicimus *a principio*, antiqua translatio dicit *katà anatolàs, ad orientem*».[24] Era quello stesso Beda il quale, se aveva scritto tra le molte sue opere latine

21. Che per la voce *Eden*, non avvertendosi evidentemente l'esigenza di un aggiornamento, risale all'edizione pubblicata nel 1950 (ma la voce compariva anche nell'edizione del 1932), dove essa risulta affidata al gesuita Alberto Vaccari: vd. *Enciclopedia Italiana*, vol. XIII, *s.v.*, pp. 456-457. Sull'Eden vd. anche G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino 1999, *s.v.*, pp. 39-44.

22. Ma non i lettori moderni della versione in italiano curata dalla Conferenza episcopale italiana nel 1971, nota come *Bibbia della CEI* (o, più frequentemente, come *Bibbia di Gerusalemme*), da me utilizzata per questo lavoro e dalla quale sono tratte tutte le citazioni bibliche italiane (cfr. *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1971). Per una ragione che mi sfugge, nel puntuale commento a *Genesi*, 2,8-18 (che pure discute alcuni problemi di traduzione) non si fa alcun cenno della possibile alternativa. Non ho condotto ulteriori controlli su altre versioni moderne della Bibbia.

23. B. Nardi, *Il mito dell'Eden*, ora in *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967^2, pp. 311-340, p. 319.

24. In *PL* 113, *Glossa ordinaria*, col. 82.

l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, aveva voluto però che sul letto di morte l'accompagnassero i canti funebri del suo popolo intonati nella lingua anglosassone, in cui evidentemente sentiva custodita la propria cultura profonda. Ricordo questo dato biografico per sottolineare la sensibilità del personaggio verso dimensioni che legavano insieme lingua e cultura antropologica, e come sia dunque significativa la sua cautela circa la soluzione adottata per lo scioglimento a senso unico di una traduzione che lo lasciava incerto.

Beda aveva ragione. Essendo io digiuno di patristica e di studi biblici, non posso confrontarmi con universi di conoscenze e millenni di dibattiti, e devo anche accantonare intere biblioteche. Però posso sempre notare, con Scafi, come nel medioevo quell'ambiguità probabilmente chiedesse di non essere sciolta: «Tutto infatti era cominciato con Adamo ed Eva e il peccato originale, un fatto specifico accaduto in un luogo specifico, *miqedem* , cioè in oriente e all'alba del tempo».[25] Il che equivale a dire che nel medioevo alcuni miti (e tra essi il mito dell'Eden) non solo convincevano, avevano cioè un senso; ma chiarificavano, vale a dire conferivano senso, e dunque "fondavano". Significativamente, si tratta dell'ultima epoca – finora – in cui ciò sia accaduto. La convinzione che «il peccato di Adamo era il primo avvenimento della storia universale e il giardino dell'Eden era la località più orientale della terra»,[26] permetteva dunque ai cartografi medievali di sbizzarrirsi circa i modi di rappresentazione dell'Eden, ma sostanzialmente ne orientava e limitava le opzioni circa il dove. Né andrà dimenticato che la corrispondenza tra spazio e tempo, sopravvissuta oggi nel nostro vocabolario, nel medioevo «era molto più di una metafora»:[27] in sostanza, i due termini erano largamente intercambiabili o, per meglio dire, interdipendenti, e la geografia costituiva «l'estensione spaziale della storia».[28] Di più: «La storia era il fattore fondamentale nel determinare la struttura e il contenuto delle *mappae mundi* medievali»,[29] e i cartografi disegnavano le loro carte seguendo una geografia temporale, sicché i luoghi erano visti anche come avvenimenti. Nessuna meraviglia, quindi, che in un simile contesto il teologo

25. Scafi, *Il paradiso*, p. 101
26. *Ibidem*, p. 108
27. *Ibidem*, p. 106.
28. *Ibidem*, p. 101.
29. *Ibidem*, p. 105.

Ugo di S. Vittore utilizzasse nella prima metà del XII secolo due diversi termini per riferirsi al mondo, e cioè *mundus* nell'accezione spaziale e *saeculum* in quella temporale. Ne discendeva che «l'inizio del tempo era in oriente e la sua fine in occidente, e quando la fine della storia toccava la fine del mondo come spazio (*mundus*) toccava anche la fine del mondo come tempo (*saeculum*)»;[30] per parte sua il monaco e teologo visionario Gioacchino da Fiore (1145 ca.-1202) si sarebbe spinto anche oltre, con la sua idea del «Grande Mutamento» in cui avrebbero dovuto compiersi antiche profezie.[31]

Intanto registriamo che – visto in questa prospettiva – il rovello dei traduttori greci e latini della Bibbia era se non proprio un *falso* problema, quanto meno un *loro* problema (come si dice oggi sbrigativamente), giacché la duplice valenza si trovava insita già nel termine originario, espressione di una lingua e di una sensibilità che chiameremo – con un'approssimazione forse eccessiva, e soltanto allo scopo di intenderci – *arcaica*, una sensibilità certo non del tutto scomparsa nel medioevo.

Però c'è anche di più: il problema del tempo nell'Eden biblico non è limitato all'ambiguità del termine *miqedem.* Dietro di essa si cela un più serio problema di cronologia relativo al libro della Genesi, il problema della doppia creazione di Adamo.[32] Avvicinandomi al testo con l'estrema cautela che è d'obbligo, mi limito a ricordare che l'Adamo del Paradiso terrestre è soltanto il *secondo* Adamo, quello riguardo al quale si dice che «il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo […]», e che «*Poi* il signore piantò un giardino in Eden, *a oriente*, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato […]» come recita la traduzione della cosiddetta Bibbia di Gerusalemme.[33] Qui *miqedem* doveva necessariamente venir reso «a oriente», non foss'altro che per evitare un secondo «in principio», il quale avrebbe evidenziato la contraddizione del racconto biblico; di conseguenza, il posto ne è preso da un generico «poi» discorsivo. E ciò perché l'Adamo del Paradiso terrestre – nonostante tra i due sia quello dai caratteri più "primitivi", di uomo

30. *Ibidem*, p. 103.

31. G.C. Garfagnini, *Gioacchino da Fiore: tempo della teologia e tempo della storia da Agostino a Tommaso d'Aquino*, in *Sentimento del tempo*, pp. 107-135, p. 123.

32. Questa spinosa e dibattutissima questione è riassunta in modo sintetico ma esauriente da Scafi, *Il paradiso*, pp. 22-25; vd. da ultimo anche lo specifico A. Magris, *Il mito del giardino di 'Eden*, Brescia 2008, dove il quadro della doppia cronologia si complica ulteriormente. Non intendo entrare nel merito né sono in grado di farlo.

33. *Genesi*, 2,7-8.

del neolitico agricolo – viene invece *preceduto* impropriamente (per dir così: comunque, grazie a una vera e propria inversione) da un Adamo che i biblisti considerano frutto di un elaborato «sacerdotale» molto seriore:[34] si tratta di quell'Adamo dell' «In principio Dio creò il cielo e la terra»,[35] che era stato creato a immagine di Dio, e non plasmato con la semplice polvere. Tenendo presente questi dati, è possibile comprendere meglio l'eclissi della traduzione "temporale" e il trionfo di quella "geografica" (nonché l'abbondanza degli studi ad essa relativi);[36] e forse si spiega anche la difficoltà del medioevo di mostrare «il paradiso terrestre su una carta strutturata secondo misure astronomiche»[37] (quindi non come un mappamondo), dove cioè esse dovessero venir utilizzate dal cartografo per indicare gli aspetti del tempo quale dimensione «congenita al Cielo», secondo l'insegnamento di Platone.[38]

Tornando ad Adamo, se quello «sacerdotale» viveva fuori del tempo (*et pour cause*: era stato creato a immagine e somiglianza di Dio), quello plasmato con la polvere invece con il tempo aveva a che fare. Un tempo che presso di lui *appariva* in molte forme perché *metteva in relazione* diversi piani del mito; e tra di esse principalmente in due, diversissime tra loro: quella di prima e quella di dopo il peccato. Prima del peccato c'è il vero e proprio tempo dell'Eden, che è il tempo dell'eternità. Esso consiste nell'aver bloccato al suo *achmè* il tempo ciclico che, essendo fondato come si è detto su una relazione strettissima tra biologia e astronomia, tende ad associare nel movimento sia la traslazione degli astri sia il processo di generazione e corruzione nel mondo sublunare: per cui – ad esempio – il pastore (precedentemente cacciatore) segue il gregge (precedentemente la preda) che a sua volta segue la germinazione dell'erba, e quindi in sostanza

34. Magris, *Il mito*, p. 19-20.

35. *Genesi*, 1,1.

36. Spiega anche, credo, alcuni problemi legati a determinate modifiche cartografiche, quali ad esempio l'adozione dell'oriente come punto dello zenit nelle *mappae mundi*, mentre originariamente tale posto spettava al sud, e oggi come tutti sappiamo al nord (segno del trionfo della prospettiva astronomica nella costruzione delle carte). Spiega infine l'adozione nella nostra lingua del verbo orientare-orientarsi, in senso sia letterale che figurato. Su tutta la complessa problematica con cui l'uomo "orienta" il mondo a partire dalla sua stazione eretta, etc., vd. Stabile, *La ruota*, p. 480 sgg.; Braque, *La Sagesse*, pp. 234-237.

37. È questo un importante discorso che Scafi sfiora appena (ma più di una volta). Vd. Scafi, *Il paradiso*, p. 139.

38. Platone, *Timeo*, 37 d.-38 c.

insegue la primavera. In Eden invece tutto è fermo: per restare al tempo ciclico agrario, nel Paradiso terrestre è sempre Primavera, con la maiuscola (per il medioevo quanto meno da Isidoro di Siviglia in poi);[39] non c'è mutamento di stagioni, alla Primavera non fa seguito l'estate, né l'autunno con l'inverno, per poi dar vita a una nuova primavera: il ciclo è arrestato. E quest'arresto si manifesta per mezzo di un folto insieme di simboli che converge tutto intero verso una dimensione straniante, inconfondibilmente mitica: il giardino,[40] l'albero della vita,[41] la stagione, l'armonia con gli animali,[42] gli stati d'animo.[43] In Dante, al quale è dovuta una delle rappresentazioni poetiche del Paradiso terrestre più splendenti e insieme più

39. Riguardo all'Eden nella *Genesi* non si fa cenno né della stagione né della mitezza del clima. Invece Isidoro non si limita ad affermare «[…] non ibi frigus, non aestus, sed perpetua aeris temperies» (vd. Isidoro, *Etimologie o origini*, a cura di A. Valastro Canale, Torino 2006, vol. 2, l. XIV, 3°, 2), ma – su un piano ulteriore – non mostra neppure alcuna esitazione nel considerare l'Eden un luogo realmente esistente sulla terra, e nel collocarlo «in orientis partibus». La collocazione di esso nelle sue *Etimologie*, l. XIV, 3°, 2-4, è posta in un libro intitolato *De terra et partibus*, una trattazione che oggi diremmo di geografia fisica. Preciso questo, perché nella tarda antichità si erano diffuse anche interpretazioni che sfociavano nella costruzione di un "Eden dello spirito" completamente "virtuale": cfr. Scafi, *Il paradiso*, pp. 26 sgg.

40. Per il giardino nei suoi vari aspetti (storico-naturalistici e mitico-simbolici) si rimanda ai saggi citati riguardanti l'Eden /Paradiso terrestre nelle parti dedicate in genere al giardino (e alla bibliografia relativa), con l'aggiunta almeno di R. Borchardt, *Il giardiniere appassionato*, Milano 1992 (opera del 1938; I ed. postuma Stuttgart 1968), e la nota 10 di questo lavoro.

41. Sulla simbologia dell'"albero della vita" in generale, da ricollegare con la simbologia del centro (presente anche nel racconto biblico, dove l'albero della vita viene fatto germogliare "in mezzo al giardino", cfr. *Genesi* 2,9) si veda almeno M. Eliade, *Immagini e simboli*. *Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1980 (ed. orig. Paris 1952), pp. 29-54, e A. Cattabiani, *Florario*. *Miti leggende e simboli di fiori e piante*, Milano 1996. In particolare sull'albero biblico, sulla questione della sua differenziazione dall'albero della conoscenza del bene e del male, sul fatto se gli alberi fossero o no due, e tutta la complessa problematica collegata, vd. da ultimo Magris, *Il mito*, pp. 29-40.

42. Che nei miti edenici si intreccia con la questione della capacità per l'uomo di capire e parlare il linguaggio degli animali, capacità poi perduta o presente solo in uomini particolari (il primo esempio che viene in mente: S. Francesco che ammansisce il lupo parlando con lui, o che parla con gli uccelli); su questa problematica, da ultimo vd. almeno M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino 2008.

43. Un confronto con i vari miti paradisiaci permette di affermare che ad essere sottolineato è sempre lo stato di estrema beatitudine, che si associa/si sovrappone all'immortalità, o forse ne è il motivo profondo e scontato, insieme con la vicinanza frequentazione del Dio; vd. anche il seguito di questo lavoro.

rigorose, il giardino (di cui si è già visto il significato)[44] è segnato da un ulteriore simbolo, quello de «la divina foresta spessa e viva, / ch'a li occhi temperava il novo giorno», in aggiunta al suolo odoroso, alle brezze, alle acque limpidissime: «Quelli ch'anticamente poetaro / l'età dell'oro e suo stato felice, / forse in Parnaso esto loco sognaro. / Qui fu innocente l'umana radice; / qui primavera sempre e ogne frutto».[45] Importante, il rilievo che la foresta ha per Dante nel giardino del Paradiso terrestre: ci si può domandare se il poeta fosse a conoscenza della stretta connessione diffusa in molte mentalità tra carattere *sacro* del bosco e potere auto-rigenerante e quindi di autoconservazione della vita da esso posseduto, donde tutte le varie serie di boschi sacri, dei *fana* (appunto perché non pro-fanati) del *lucus a non lucendo.* Con Dante, non si può mai sapere. Da grande medievale, per lui il mito (anche quello classico) è la rappresentazione di una verità: non è *fictio*, non è invenzione, non è leggenda, ma documento fedele di una realtà comprovata; nel periodo medievale la verità non nega né rifiuta «il meraviglioso, il miracoloso, l'eccezionale, e financo lo stravolto»,[46] e Dante crede all'*esistenza reale* di situazioni e personaggi in seguito (ma anche allora da taluni medievali) relegati nell'ambito del mito.

C'è poi il tempo dopo il peccato: il ciclo è ora in normale movimento, e su tutto domina la fatica dell'uomo coltivatore, mentre si avvicendano i caldi e i freddi, le siccità e le inondazioni, si succedono nascite, fioriture e morti nel mondo vegetale e umano, «tutto quanto insomma costituisce la cronologia naturale di una società contadina»,[47] alla cui base c'è l'idea che la continuità ed eternità del divenire nel mondo umano sia causata dal moto di traslazione della sfera delle stelle fisse. Non dico nulla di nuovo quando sottolineo che nelle società arcaiche e premoderne il tempo ciclico assume un valore importantissimo, difficile da sopravvalutare, il che spiega la sua amplissima diffusione. Esso non è soltanto il tipo di tempo che risponde meglio all'osservazione empirica più elementare, quella legata all'alternanza giorno / notte / giorno; o alla successione delle fasi lunari, che stanno alla base delle prime calendarizzazioni su base mensile (e ciò non a caso,

44. Vd. nota 10.

45. *Purgatorio*, XXVIII, 139-143.

46. Devo alla grande cortesia dell'amica A.M. Iacopino l'aver potuto leggere inedito il suo bel lavoro appena pubblicato, dal quale ho tratto indicazioni preziose: A.M. Iacopino, *Custodi della dismisura: una rilettura dantesca della deformità pagana*, in *Studi di letteratura italiana in memoria di Achille Tartaro*, Roma 2009, pp. 75-85.

47. Stabile, *Ruota*, p. 479.

ma perché sono di più facile e diretta osservazione in confronto all'apparente movimento annuale, anch'esso comunque ciclico, del sole); o al susseguirsi e al ritornare delle stagioni. È anche, o per meglio dire soprattutto, un modello di tempo che contiene un elevato potere *rassicurante*, e che possiede quindi un valore aggiunto inestimabile per gruppi umani fragili ed esposti, all'interno di società dominate dalla presenza di forze naturali incomprensibili e avvertite spesso come nemiche. Se si è in difficoltà, la situazione non potrà che migliorare; alla notte inevitabilmente succederà il giorno; oltre un certo livello la fortuna non può inabissarsi, perché la sua ruota *deve* iniziare la risalita.[48] Contestualmente, se si è al culmine ci si può attendere soltanto una discesa, esattamente come avviene nell'ambito dell'esistenza fisica dell'uomo, che dopo le fasi ascendenti dell'infanzia e della giovinezza, dopo lo zenit della maturità, conosce quella discendente della vecchiaia.

Ora, è stato spesso sostenuto che l'abbandono coatto dell'Eden da parte di Adamo e il suo contemporaneo ingresso nel tempo del lavoro, contrassegnato dal dominio della fatica – vale a dire la stessa fondazione mitica del nostro tempo, il tempo della storia – abbia segnato un abbandono del tempo ciclico a vantaggio del tempo lineare. Di più: che il tempo della caduta di Adamo debba essere visto in rapporto con quello della venuta di Cristo e con quello della Redenzione, in una netta differenziazione tra tempo ciclico pagano e tempo lineare cristiano. Invece è forse più appropriato pensare che il tempo lineare della storia arrivi con la piena età moderna, con Galilei e le sue nuove concezioni astronomiche, contestualmente all'affermarsi della fisica *sperimentale*. Una qualche "ciclicità" contraddistigue, infatti, anche lo schema caduta-redenzione-ultima età-giudizio finale, che rimase vivo lungo tutto il medioevo, per non parlare della dottrina delle età del mondo o dell'altra della *translatio imperii*: solo che, al contrario che nello schema dell'eterno ritorno, tutti questi cicli sono chiusi da (e per) sempre tra la creazione e la fine dei tempi.[49] «Il tempo del peccato, della redenzione e della grazia non trova spazio nel gran libro del cielo, anche se vi si legge scritto l'oroscopo di Cristo […]; la storia della salvezza si

48. *Ibidem*, pp. 486-487.

49. Su questi temi osservazioni, puntualizzazioni e distinguo di rara precisione e acutezza (come sempre) in O. Capitani, *Storiografia e periodizzazione nel Medioevo*, in *Sentimento del tempo*, pp. 1-17, in particolare pp. 5-11.

estingue nel mito dell'eterno ritorno».[50] Dunque non sarà sufficiente l'idea della provvidenzialità nella storia introdotta da Agostino[51] per convincere gli uomini ad abbandonare l'apporto rassicurante della concezione ciclica del tempo; sarà necessario che intervenga anche il contributo recato dalla diffusione della scienza moderna e dalla fiducia in essa, imperniata sulla rivoluzionaria proposta di *matematicizzare* il mondo, e di estendere così le caratteristiche di precisione ed esattezza delle varie leggi scoperte – un tempo patrimonio del solo mondo degli astri – anche alla fisica del mondo sublunare. Acquisizione che lo rese comprensibile, e di conseguenza dominabile, secondo una ben determinata e precisa logica.

Queste considerazioni mi aiutano a introdurre l'ultima parte del discorso, forse la più ardua, quella che mettendo a tema il tempo della caduta dell'uomo, apre una strada nella quale si deve procedere molto oltre: anzi, per essere più precisi, si deve tornare molto indietro. La vicenda della caduta dell'uomo – presente in tutte le culture – allude infatti a una catastrofe che è al tempo stesso etica e cosmica:[52] si cala cioè in una dimensione dalla quale ci allontanano abitudini mentali diffuse, che in questo caso non ci sono d'aiuto per comprendere. Una volta di più, è necessario operare qui uno sradicamento metodico di alcuni dei principi in base ai quali opera la nostra mente, in particolare di quelli legati agli *habitus* propri della fisica sperimentale, mai accantonati da che si sono installati nelle nostre conoscenze,[53] neanche quando in talune circostanze si sono rivelati inadeguati.[54]

Intanto c'è da dire che la caduta serve a collegare – o, il che qui è lo stesso, a separare – il tempo del mito edenico dal tempo della storia. Si tratta di un evento traumatico, registrato da tutti i miti paradisiaci: è una frattura variamente configurata, un radicale mutamento di condizione che fonda un *prima* e un *poi*, separando noi dall'uomo primordiale, fissando nel *prima* (il tempo primordiale del mito) la vita dell'uomo a una dimensione di beatitudine e precipitandola *poi* nella sofferenza (nelle epoche della sto-

50. Gregory, *I cieli*, p. 45.

51. Oltre a Capitani, *Storiografia*, vd. anche, da ultimo, U. Pizzani, *L'eredità di Agostino e la cultura classica*, in *Sentimento del tempo*, pp. 47-72.

52. Vd. Brague, *La Sagesse*, pp. 155-179.

53. C. Taylor, *L'età secolare*, Milano 2009 (ed. or. London 2007), pp. 192-209.

54. Come ad esempio in seguito alla pura "razionalizzazione matematica" operata da Einstein: vd. G. de Santillana, H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano 2003 (ed. orig. in inglese Chicago-London 1969, ed. rivista in tedesco Wien 1993), p. 91; e anche Elias, *Saggio*, pp. 56 e 72.

ria, compresa la nostra). Le varie narrazioni paradisiache qui si somigliano un po' tutte, tanto che si lasciano dividere in due grandi categorie: quelle che registrano l'estrema prossimità *primordiale* fra la terra e il cielo, e quelle che riferiscono di un concreto mezzo di comunicazione fra il cielo e la terra, con il Paradiso biblico che appartiene chiaramente alla prima delle due. I miti rivelano il carattere paradisiaco della situazione primordiale perché, *in illo tempore*, il cielo era molto vicino alla terra o si poteva facilmente accedere ad esso. Quando il cielo è stato brutalmente separato dalla terra, cioè quando è diventato lontano – come ai nostri giorni – lo stato paradisiaco ha avuto fine e l'umanità ha acquisito la sua condizione attuale. Sintetizzando al massimo: *in illo tempore*, in quel tempo paradisiaco, l'uomo viveva le caratteristiche condizioni di vita di un tempo mitico che a seconda delle circostanze, delle latitudini, dei livelli culturali, dei popoli, poteva venir accostato o sovrapposto alle età dell'oro, all'Arcadia, al Giardino delle Esperidi, ad altri miti simili,[55] fino ad arrivare al Paese di Cuccagna:[56] tutto un insieme di libertà e di poteri che è andato perduto in seguito a un avvenimento primordiale.

Non credo sia necessario sottolineare ulteriormente la centralità del cielo in questo discorso; né formulare ipotesi particolarmente audaci per spiegare il *perché* di questo concorde proliferare di miti assai simili, ricorrendo magari a concetti tipo "inconscio collettivo": forse è sufficiente pensare ai meccanismi di funzionamento psichico dell'uomo in presenza di situazioni determinate, che si presentino come analoghe. Più interessante è riflettere su *quanto* quella somiglianza dipenda dalla struttura funzionale di base del mito. Che – oltre a garantire l'immortalità, come è stato detto sopra semplificando forse troppo – nell'Eden è quella di fondare collegamenti (e quindi anche separazioni) tra tempo cosmologico-astronomico, tempo agrario e tempo della storia (e quindi dell'etica). Nell'età in cui si affermò il mito edenico, infatti, la caratteristica del tempo consisteva ancora nell'essere una forma di relazione, e non un flusso oggettivo, parte

55. Bibliografia sterminata, mi limiterò a segnalare: C. Lévi-Strauss, *Mito e significato*, Milano 1980. Per le mitologie non classiche, M. Eliade, *La nostalgia del paradiso nelle tradizioni primitive*, nel suo *Miti, sogni, misteri*, Torino 2007 (ed. or. Paris 1952), pp. 79-95; anche il classico A. Graf, *Il mito del Paradiso terrestre*, ora in *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Milano 1984 (ed. or. Torino 1892-1893), pp. 35-149.

56. Oltre a G. Cocchiara, *Il paese di cuccagna*, ora nel suo *Il paese di cuccagna e altri studi sul folklore*, Torino 1980 (ed. or. Palermo 1956), un classico che mostra i suoi anni, vd. almeno P. Camporesi, *Il paese della fame*, Bologna 1978.

del creato, indipendente dagli uomini che lo determinavano, quale sarebbe poi divenuto a partire dall'età moderna e specificatamente da Newton (prima che si tornasse a pensarlo *anche* come una forma di relazione con Einstein).[57] Il che per noi vuol dire porre la seguente domanda: chi poneva in relazione cosa e a quale scopo? A cui potremmo dare una prima approssimativa risposta così: era l'uomo che in quelle età (medioevo compreso) poneva il tempo in relazione con il cielo, con il suo moto ciclico, e quindi con l'eternità. «Quello che è eterno è circolare, e quello che è circolare è eterno», diceva Aristotele a matura conclusione di millenni di pensiero umano.[58] Ma si presenterà allora un'ulteriore domanda: cosa mai ha *turbato* nella logica del mito *l'ordine* normale di quel relazionarsi, tanto da far avvertire la *necessità mitica* di introdurre una *rottura* che riguarda al tempo stesso la condizione umana, il rapporto tempo-eternità, e l'ordine cosmico astrale?

Una risposta esaustiva a questa domanda è al di fuori della mia portata. Posso però proporre qualche suggestione ricavata seguendo sentieri quasi richiusi e interrotti, impegnativi e fuori mano, che si affacciano su panorami inattesi.

Abbiamo sottolineato (non so se abbastanza) che nelle età premoderne la nozione di tempo era definita meglio e in modo più preciso della nozione di spazio, e che il motivo di ciò era da ricercare sostanzialmente nello stretto collegamento del tempo con il cielo. Era lassù, come sappiamo, che l'uomo vedeva scorrere il tempo; e lo vedeva scorrere con grandissima precisione: l'ottava sfera, quella delle stelle fisse, era considerata «l'unico e preciso cronometro universale».[59] E là regnavano le stelle: a proposito delle quali, andrà ricordato almeno che proprio «stelle» è la parola utilizzata (com'è noto) da Dante – ancora lui! – quale ultima parola in ciascuno dei tre ultimi versi dell'ultimo canto di ciascuna delle tre cantiche della sua Commedia, per scandire e suggellare l'esattezza cronologica del loro terminare, e la ciclicità del loro tempo interno.[60] Nessuna meraviglia: sempre le medesime stelle stanno alla base anche della celebre e fortunata defini-

57. Elias, *Saggio*, p. 56; ma vd. anche Santillana, *Il mulino*, p. 91.

58. Aristotele, *Fisica*, IV, 14, 114c.

59. Stabile, *Musica*, p. 182.

60. Secondo la «magica sapienza» di Dante (come dicevano i semplici) anche la condizione individuante la beatitudine consisteva in una sorta di ciclicità: come Carlo Martello – il principe che spira cortesia amore amicizia – spiega al poeta in *Paradiso* VIII, 34-37: «Noi ci *volgiam* coi principi celesti/ d'un *giro* e d'un *girare* e d'una sete, / ai quali tu del

zione del tempo fornita da Aristotele, dove se esso veniva definito «numero del movimento secondo il *prima* e il *poi* »,[61] era implicito che quel *prima* e quel *poi* andassero ricondotti al perenne e regolare apparire, culminare e scomparire delle stelle sulla volta celeste, e cioè intesi come relativi a ogni ciclo. Per completare la tipologia dello spazio cosmico con la descrizione del mondo sublunare, a questa costruzione *assoluta* che esprimeva la continuità del divenire, se ne affiancava però un'altra – *qualitativa* – che vedeva sempre nel cielo l'origine dei due opposti processi di generazione e corruzione sulla terra, ma questa volta li individuava nel «moto di accesso e di recesso del sole (in qualità di "causa generatrice") nei segni dello zodiaco sull'eclittica».[62] Si tratta, naturalmente, di quello stesso zodiaco che rappresenta una dimensione del cielo oggi spesso fraintesa in modo vistoso e grossolano.[63]

È invece proprio da qui che occorre partire per analizzare il problema della caduta, della spezzatura del tempo, o dell'inizio del tempo storico che dir si voglia nel mito edenico. A tale scopo occorrerà – accantonandone i risvolti fantasiosi – assumere alcune delle tesi presenti nel saggio «fortemente anticonvenzionale» di Giorgio de Santillana e Hertha von Dechend *Il mulino di Amleto*[64] che ci è già accaduto di utilizzare. Chiedo particolare attenzione, perché bisogna seguire un discorso con molte "svolte". La premessa di quel libro – guarda dove si vanno a cacciare talvolta certe consonanze – è in sostanza la medesima che troviamo in una conferenza del 1931 del grande eco-

mondo già dicesti: / *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*» (che come è noto è il titolo di una canzone giovanile dell'Alighieri).

61. Aristotele, *Fisica*, IV, 11, 219b, 1-2.

62. Gregory, *I cieli*, p. 19.

63. Per evitare i fraintendimenti più grossolani può essere utile lettura il bellissimo lavoro di L. Aurigemma, *Il segno zodiacale dello Scorpione nelle tradizioni occidentali*, Torino 1976 (ed. orig. Paris 1976), dove a p. 7 si può leggere la definizione di segno zodiacale: «Il dodicesimo del tempo totale della rivoluzione solare apparente intorno alla terra, corrispondente a 30 gradi di longitudine contati a partire dal punto vernale [il punto dell'intersezione dell'eclittica con l'equatore celeste all'equinozio di primavera, o 0° del segno dell'Ariete] sul cerchio zodiacale stabilito lungo l'eclittica».

64. Santillana, *Il mulino*, un'opera di fascino raro e di grande efficacia suggestiva, qui presa in considerazione soltanto in una delle sue numerissime chiavi di lettura. Le parole relative all'opera riportate nel testo sono degli autori, due storici della scienza; e provengono da un capitolo significativamente intitolato *Intermezzo. Una guida per i perplessi* (titolo che riprende quello dell'opera maggiore di Mosè Maimonide, il grande filosofo *razionalista* ebreo fiorito nella seconda metà del XII scolo).

nomista John Maynard Keynes (personaggio certo dotato di immaginazione, ma che è difficile pensare propenso a fantasticherie),[65] il quale vi affermava che «In un momento imprecisato prima che la storia iniziasse […] ci deve essere stata un'era di progresso e cambiamento simile alla nostra. Ma nella maggior parte della storia documentata non c'è nulla del genere». Ciò che ci viene richiesto in entrambe le circostanze, insomma, è di non considerare come *sacre* parole quali *gradualità* ed *evoluzione*, e di rimanere invece aperti all'ipotesi (e alla possibilità) che «i nostri antenati del lontanissimo passato fossero dotati di menti […] paragonabili alle nostre e fossero capaci di processi razionali, sempre considerando i mezzi a loro disposizione».[66] Il punto è importante e occorrerà chiosare: l'attenzione per il funzionamento dei *meccanismi della mente*, che qui vengono ipotizzati molto simili ai nostri a partire da un certo momento della nostra storia, è cosa diversa dal prestare l'attenzione dovuta alla diversità di *contenuti di mentalità* lontane, legate a concrete condizioni di vita di volta in volta molto differenti. Si potrebbe quasi dire, anzi, che ne costituisca l'altra faccia della medaglia.

L'èra a cui fanno riferimento gli autori di *Il mulino di Amleto* e Keynes è l'epoca delle grandi scoperte dell'umanità, l'epoca dell'agricoltura, della ruota, della metallurgia, delle piramidi, e così via. Ed è l'epoca in cui l'uomo imparò a "leggere" il cielo, a utilizzarlo come misura del tempo, a comprenderne i complessi movimenti: in una parola, è l'epoca che vide nascere l'astronomia (e l'astrologia).[67] Tra le nozioni più difficili e articolate carpite al cielo dagli uomini di quelle ere, gli uomini primordiali, c'era quella della precessione degli equinozi,[68] cioè del movimento dei punti equinoziali e solstiziali lungo l'eclittica che, essendo inclinata di circa 23 gradi sull'equatore, dava origine al cosidetto *Grande Anno* – ne parla ancora Platone[69] – la cui durata è approssimativamente di 26 mila anni, quelli impiegati dal sole a percorrere con moto retrogrado le dodici "porzioni" dello zodiaco; il che fa sì che ogni 2160 anni circa l'alba equinoziale (21 marzo) si trasferisca da una costellazione zodiacale a quella

65. Vd. J.M. Keynes, *Possibilità economiche per i nostri nipoti*, Milano 2009, p. 15.

66. Santillana, *Il mulino*, p. 94.

67. Non apriamo questa porta. Mi limito rigorosamente a Gregory, *Astrologia*, *passim*, e a Gregory, *I cieli*, pp. 20-21 e 30 sgg.

68. Il nome (come anche l' "ufficialità" della scoperta – in realtà una riscoperta, secondo gli autori del *Il mulino di Amleto*) sono dovute, com'è noto, a Ipparco, considerato il più grande astronomo dell'antichità (II secolo a. C.).

69. Platone, *Timeo*, 38b.-40d.6.

vicina. Oggi, ad esempio, siamo in procinto di passare dall'era dei Pesci a quella dell'Acquario, così come poco più di duemila anni fa vi fu il passaggio dalla costellazione dell'Ariete a quella dei Pesci.[70]

Ovviamente nulla di tutto ciò ha a che fare con gli oroscopi; qui si tratta di dati astronomici scientificamente accertati e verificabili, trasferiti cioè in un linguaggio per noi familiare e perfettamente adeguato ad essi nell'epoca odierna: mentre, altrettanto ovviamente, il linguaggio con cui si esprimevano le culture primordiali, arcaiche e premoderne si presentava molto diverso, addirittura agli antipodi di quello cui ci ha abituato la scienza *sperimentale*. Anche per esprimere nozioni complesse quali la precessione degli equinozi esse potevano – di fatto *dovevano* – far ricorso alla mitologia e al suo linguaggio: che in quel caso diveniva l'espressione di un pensiero *cosmologico*, affascinato dalla forza del numero e dal suo rigore, propenso quindi a *matematizzare*, ma – ecco la differenza cruciale – senza che ciò implicasse vicinanza con il *metodo sperimentale* su cui è fondata la fisica moderna. Un tipo di pensiero totalmente inconsapevole, quindi, «dell'arte terribile della separazione che distingue il verificabile dal non verificabile»;[71] e che pertanto non era dotato di univocità (ricordate?: *miqedem*…) né sempre di concretezza, e al quale l'universo poteva apparire «determinato non su un solo livello, ma contemporaneamente su molti».[72]

Ecco: l'ipotesi con la quale vorrei chiudere queste pagine (non certo l'indagine) è che l'evento epocale "caduta dell'uomo", quello mostrato dall'analisi comparativa sempre in relazione ai miti edenici, sia da ricondurre proprio ai mondi mentali abitati da quel pensiero. Un pensiero che appare solidale con i vari livelli di "qualità" del tempo in cui di volta in volta si trova calato, e perfettamente in grado di ricondurne con precisione (anche di calcolo) i molteplici aspetti a un unico complesso fenomeno. E che se non sa esprimerlo in linguaggio moderno, sa però conferire ad esso un significato univoco: l'inizio del mondo e della storia comporta lo spezzarsi di un'armonia, una sorta di "peccato originale" cosmogonico, segnalato dal fatto che il cerchio dell'eclittica (assieme allo zodiaco) si inclina rispetto all'equatore, facendo nascere i *cicli del mutamento.* Oggi la precessione è un fatto assodato, una noiosa complicazione senza alcuna

70. È qui la ragione indicata da alcuni per l'identificazione dell'età di Cristo con i Pesci: ma vd. nota 63.

71. Santillana, *Il mulino*, p. 100.

72. *Ibidem*.

attinenza con le nostre vicende. Una volta, invece, era «l'unico maestoso moto secolare che i nostri antenati potevano tenere presente»,[73] caricandolo di significati. È un po' come se le successioni delle varie case zodiacali (vero coronamento del movimento circolare cosmico lungo un tempo lunghissimo, plurimillenario) preparassero nella mente la cesura legata alla successione dei «Grandi Anni», nella quale un pensiero mitico – in cui peraltro Platone, come si è visto, si riconosceva ancora[74] – poteva ben vedere un evento traumatico di portata eccezionale, tale da compromettere la stabilità e l'ordine dell'universo. A riguardo non propongo davvero alcuna certezza; la materia è immersa in acque non sempre limpidissime, e incrostata di superfetazioni, talune delle quali francamente sconcertanti. Ma gli indizi che invitano a tener conto delle *argomentazioni* collegate a quest'ambito di discorsi sono davvero troppo numerosi, troppo convergenti e troppo seriamente documentati per poterseli scrollare di dosso con una semplice alzata di spalle.

73. *Ibidem*, p. 94.
74. Vd. nota 69.

Prospettive di ricerca

Pietro Costa

La storiografia di Anna Rossi-Doria: una testimonianza[1]

Scopo del mio intervento non è compiere un'attenta ricognizione dell'opera di Anna Rossi-Doria. Me ne mancherebbero il tempo e la competenza. Potrò offrire soltanto una semplice testimonianza: dire come e perché i suoi scritti siano stati importanti per il mio lavoro di ricerca.

La cornice in cui contenere la mia testimonianza è già delineata dai felicissimi titoli del nostro incontro: i «percorsi della cittadinanza» (la sezione alla quale sono stato ascritto) e «eguaglianza e differenze» (il tema assunto a programma dell'intera iniziativa). È proprio nel tentativo di percorrere qualche itinerario della cittadinanza che ho avuto a che fare con il tema, decisivo, del rapporto fra eguaglianza e differenze; un tema su cui Anna Rossi-Doria ha scritto pagine illuminanti.

In realtà, è riduttivo parlare del rapporto fra eguaglianza e differenze come di un tema accanto ad altri: esso è piuttosto una delle linee-guida del lavoro storiografico di Anna Rossi-Doria; non è soltanto un oggetto del suo discorso, ma è anche un parametro che sorregge la sua narrazione, un filtro attraverso il quale guardare il passato e raccontarlo, ed è infine un filo sottile ma robusto che collega il passato al presente, l'oggetto della narrazione all'io narrante.

Anna Rossi-Doria è consapevole delle molteplici valenze del tema non meno che delle difficoltà storico-teoriche della sua trattazione. Il rapporto fra eguaglianza e differenze è infatti innanzitutto un tema del nostro

1. Il testo riproduce l'intervento orale al seminario (del 5 dicembre 2008), organizzato dal Dipartimento di Storia e dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata e dedicato a «Uguaglianza-differenze, Incontro di studio per/con Anna Rossi-Doria».

presente e come tale solleva un formidabile problema ermeneutico: che uso fare del nostro presente nel processo di comprensione e di narrazione del passato. Lo storico non può mettere in parentesi se stesso (la cultura, il linguaggio, i valori del suo tempo), ma al contempo è tenuto cogliere – quasi in una sorta di scommessa impossibile – l'alterità del passato, la specifica realtà del mondo che abbiamo perduto.

Nella bella introduzione alla sua recente raccolta di scritti,[2] Anna Rossi-Doria mette a fuoco questo delicato problema: occorre evitare il rischio di una storiografia meramente politica o ideologica, che non tanto comprende il passato, quanto si serve di esso come supporto retorico dell'una o dell'altra tesi "militante"; e tuttavia non possiamo né dobbiamo sbarazzarsi del presente. Anna Rossi-Doria non si sottrae al suo tempo: incontra il femminismo negli anni Settanta, partecipa al dibattito degli anni Ottanta e continua a interrogarsi anche oggi sulla direzione di senso del movimento. Al contempo, però, proprio il femminismo degli anni Settanta diviene anche oggetto di un suo saggio storiografico: «Ipotesi per una storia del neofemminismo italiano». Con le esperienze degli anni Settanta, tanto vicine quanto vissute, Anna Rossi-Doria riesce a intrattenere un rapporto caratterizzato da due atteggiamenti apparentemente contraddittori, ma in realtà complementari: un atteggiamento di distanza e un atteggiamento di partecipazione; una distanza partecipe, vorrei dire, dove il coinvolgimento facilita la comprensione, ma la vigilanza critica impedisce un eccesso di identificazione o di fusione con l'oggetto.

La storia della vicenda narrata è anche storia dell'io narrante; memoria e storia si intrecciano, ma la prima, lungi dall'impedire la seconda, si risolve in essa e la rende più intensa. È in gioco la costruzione di un difficile equilibrio: fra l'affermazione della soggettività e la rappresentazione dell'oggetto in tutta la sua complessità; fra la memoria e la storia; fra la distanza e la partecipazione; insomma, fra il pieno coinvolgimento nel presente e l'apertura intellettuale ed esistenziale a un passato oggettivamente "altro". Per alludere a una difficile ma non impossibile quadratura del cerchio Anna Rossi-Doria suggerisce una formula, che anch'io ho spesso impiegato: distinguere fra domande e risposte. Il presente è indispensabile perché pone alla storica l'agenda delle domande; dal presente traiamo le nostre domande e le rivolgiamo al passato; e dal passato, e non dai nostri pre-giudizi, cerchiamo di ricavare le risposte.

2. A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma 2007.

È dunque il presente, il nostro presente, che pone ad Anna Rossi-Doria la questione dell'eguaglianza e delle differenze; ed è questa la domanda, una delle domande, che la storica rivolge al passato. Proprio per questo la coppia eguaglianza/differenze è più di un tema: è una domanda fondamentale, un criterio di lettura del passato, uno strumento diagnostico.

Come strumento e parametro, esso permette innanzitutto di introdurre una cesura, una discontinuità, fra il regime che la rivoluzione francese avrebbe indotto a chiamare "antico" e la modernità. E per Anna Rossi-Doria in effetti il nesso eguaglianza/differenze è un tema caratteristicamente moderno. In che senso però lo è?

Una storiografia *whig* avrebbe dato una risposta molto semplice: collocando da una parte l'eguaglianza e dalla parte opposta le differenze; l'eguaglianza è il contrassegno della modernità, di contro alle differenze dominanti nell'*ancien régime*. L'eguaglianza inizia dove finiscono le differenze. Al contrario, un grande contributo della recente storiografia e di Anna Rossi-Doria è stato proprio quello di dimostrare che l'eguaglianza è, sì, un tratto caratteristico della modernità, ma non in quanto getta fuori da sé, nelle tenebre esteriori del regime *ancien*, le differenze, ma al contrario in quanto produce, per così dire dal suo interno, una nuova percezione delle differenze, una loro inedita drammatizzazione. Ciò che è essenzialmente moderno è la formazione di un campo di tensione, dove eguaglianza e differenze si fronteggiano senza potersi separare una volta per tutte.

La modernità non è il trionfo dell'unitario soggetto di diritti. Certo, la modernità politico-giuridica viene simbolicamente inaugurata dalle dichiarazioni dei diritti: i diritti dell'uomo e del cittadino. L'uomo cui esse si riferiscono non è però l'essere umano come tale. Per l'opinione dominante (a lungo dominante) il soggetto dei diritti, l'essere umano perfettamente compiuto, è l'individuo appartenente al genere maschile. La metonimia, anzi la sineddoche – la sostituzione della parte al tutto – era resa possibile da una struttura di mentalità che, sulla base di pre-giudizi non esplicitati, predeterminava l'identità del soggetto *par excellence*. Ed è proprio intorno alla definizione del soggetto, prima ancora che intorno all'attribuzione dei diritti, che inizia un conflitto che parte dal tardo Settecento e attraversa l'Ottocento e il Novecento. Dell'importanza decisiva di questo conflitto ci siamo resi conto in tempi abbastanza recenti, quando la storia delle donne (come fa presente Anna Rossi-Doria nell'Introduzione che ho già ricordato) si è riappropriata della storia politico-costituzionale (in Italia un impor-

tante segnale in questo senso è stato il libro curato da Bonacchi e Groppi, intitolato al «dilemma della cittadinanza»).[3]

Grazie a questi contributi ora sappiamo come sia articolata la risposta moderna alla domanda «Chi è il soggetto e quali sono i suoi diritti». Grazie a questi contributi possiamo leggere De Gouges e Wollstonecraft e capire il processo di decostruzione del soggetto giusnaturalistico inaugurato da queste troppo a lungo trascurate maestre del disvelamento. Sappiamo ora come la seconda riesca a ricondurre la discriminazione delle donne all'educazione (noi diremmo alla storia) e a respingerne il carattere naturale e quindi necessario. E sappiamo come la prima denunci il falso universalismo di una dichiarazione dei diritti declinata al maschile.

Come si pone, in questa fase, per così dire, inaugurale di una lunga vicenda, il rapporto fra eguaglianza e differenza? In un modo, apparentemente, semplice e univoco. È il principio di eguaglianza che induce a denunciare la trasformazione delle differenze in discriminazioni; ed è la denuncia delle discriminazioni ad alimentare la polemica contro il falso universalismo e ad ampliare la portata del principio di eguaglianza. Ma è davvero tutto così semplice? Due secoli di storia sembrano dimostrare il contrario. Se li ripercorriamo attraverso le pagine di Anna Rossi-Doria, troviamo esempi non della spontanea composizione fra eguaglianza e differenze, ma della tensione che caratterizza il loro rapporto nei dibattiti degli ultimi due secoli. Si pensi alla vicenda inglese, magistralmente ricostruita da Anna,[4] e si avrà un esempio convincente della difficoltà di far convivere armoniosamente il senso della differenza e la ricerca dell'eguaglianza.

Continua a presentarsi insomma, in tutto l'arco della storia contemporanea, quello che è stato chiamato il dilemma di Wollstonecraft: se far leva sulla differenza per denunciarne gli effetti discriminanti e aspirare a un nuovo universalismo oppure valorizzare la differenza per revocare in dubbio il senso stesso delle rivendicazioni egualitarie. Il dilemma continua a presentarsi e tuttavia al contempo si manifesta insistentemente l'esigenza di evitare l'*aut-aut* e giungere a un suo superamento, a una qualche sintesi capace di cogliere l'effetto liberatorio dell'eguaglianza, ma anche disposta ad assumere la differenza non come stigma ma come valore.

3. *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, a cura di G. Bonacchi, A. Groppi, Roma-Bari 1993.

4. Cfr. A. Rossi-Doria, *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino 1990.

Ci si muove su un crinale sottile, dal quale è facile scivolare. È possibile, da un lato, incappare in un'idea astratta e meccanica di eguaglianza: un'idea, per intendersi, giacobina di eguaglianza; un'idea in virtù della quale l'abate Grégoire dichiarava guerra ai dialetti e alle culture locali in quanto "differenze" incompatibili con l'unità della repubblica. In questa prospettiva, l'eguaglianza diviene un assoluto che rigetta le differenze come inaccettabili disvalori.

Dall'altro lato, però, le differenze sono sempre esposte al rischio di trasformarsi in motivo di discriminazione e in causa di subalternità. Anna Rossi-Doria dedica una particolare attenzione a questo corno del dilemma di Wollstonecraft; e a ragione, dal momento che nella modernità è ricorrente la tendenza a declinare la differenza come discriminazione: è l'argomento della differenza (l' identificazione della donna con il ruolo di moglie e madre) che i giacobini impiegano per fare della donna la virtuosa educatrice dei futuri cittadini, ma non il titolare in proprio dei diritti politici. In tutt'altro contesto, è ancora l'argomento della differenza a essere usato a fine Ottocento dall'offensiva anti-femministica, che in nome delle nuove scienze antropologiche ribadisce il ruolo domestico-riproduttivo della donna; e ancora persino nei dibattiti della nostra assemblea costituente non mancheranno voci pronte disposte a ricorrere all'argomento della differenza per legittimare il permanere di incapacità giuridiche specificamente femminili.

Su ciascuno di questi tornanti storici Anna Rossi-Doria ha scritto pagine illuminanti; né ha mancato di indicare quale sia, per così dire, il polo di gravitazione delle differenze e il più fertile terreno di coltura delle discriminazioni: la famiglia; la famiglia come tessuto relazionale e come immagine culturale. È l'immagine antica di famiglia, il modello costruito da Aristotele nella sua *Politica* e destinato a una vita straordinariamente longeva: capace di doppiare le rivoluzioni di fine Settecento e di riproporsi, *mutatis mutandis*, nel cuore dell'Ottocento borghese, quasi a conferma di quella persistenza dell'antico regime di cui parlava Arno Mayer. È nel microcosmo famigliare, nella rete di relazioni potestative che lo caratterizzano, che si presenta sempre di nuovo il fenomeno della trasmutazione delle differenze in discriminazioni e in subalternità. Anna Rossi-Doria non perde di vista questo fenomeno e lo assume come uno dei principali terreni sui quali si gioca la partita della libertà.

La partita della libertà non è una partita consegnata al passato; è una partita che prosegue oggi nello scenario internazionale aperto dalla Dichia-

razione del 1948; è una partita dove le donne continuano a impegnarsi per affermare i loro diritti, la loro libertà e la loro autodeterminazione, come una componente dei diritti fondamentali dell'essere umano.

Siamo tornati al nostro presente: a un presente che Anna Rossi-Doria non manca di analizzare (è del 2006 un suo saggio sui diritti delle donne come diritti umani)[5] perché convinta del rapporto circolare (del circolo virtuoso) che collega il presente al passato (e viceversa). In questo inesauribile gioco di rinvii fra oggi e ieri, pur nelle cesure che segmentano il processo storico, il regime dell'eguaglianza e delle differenze si conferma come un nodo intricato che solo l'impazienza dell'ideologo può credere di poter tagliare con un colpo netto e preciso. Come storica di grande esperienza e di acuta sensibilità, Anna Rossi-Doria non cede alla tentazione della semplificazione e ci permette di comprendere le tensioni non meno che le connessioni che segnano, nel lungo periodo, il rapporto fra eguaglianza e differenze.

La conoscenza del passato ci mette in contatto con un campo di tensione dove eguaglianza e differenze non si compongono facilmente, ma nemmeno si prestano a essere separate, contrapposte, assolutizzate. Ed è questa la lezione che dal passato Anna Rossi-Doria intende trarre: accettare la sfida dell'*et-et* senza cedere al semplicismo dell'*aut-aut*.[6]

È una lezione che emerge con particolare chiarezza in un suo saggio dell'86: *Il tempo delle donne*.[7] La falsariga del saggio è una connessione estremamente suggestiva, sulla quale occorrerebbe riflettere a lungo: la connessione fra due diverse concezioni del tempo – il tempo come linea, il tempo come ciclo – e il regime dell'eguaglianza e delle differenze. La sfida che le donne si trovano di fronte – questa è la tesi del saggio – non è la scelta fra eguaglianza e differenze, fra inclusione ed estraneità, fra tempo lineare e tempo ciclico, fra oggettività e soggettività, fra affermazione dell'individualità e valorizzazione della cura; è al contrario la capacità di

5. A. Rossi-Doria, *Diritti delle donne e diritti umani*, in *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (10 dicembre 1948). Nascita, declino e nuovi sviluppi*, a cura di M. Salvati, Roma 2006, pp. 63-94.

6. È in questa direzione che si è indirizzata l'importante riflessione di una studiosa ed amica scomparsa: Letizia Gianformaggio (L. Gianformaggio, *Eguaglianza, donne e diritto*, a cura di A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch, Bologna 2005; su cui cfr. B. Pastore, *Ragione giuridica, eguaglianza, differenze: il contributo di Letizia Gianformaggio*, in «Notizie di Politeia», XXI, 80 (2005), pp. 239-246).

7. Ora in Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio*.

individuare punti di osservazione, zone di esperienza, schemi di riflessione attraverso i quali superare le dicotomie e concepire un'alternativa.

È in questa direzione che Anna Rossi-Doria ci invita a guardare; ed è un invito che non ricorre a frasi altisonanti e a proclami ideologici, ma viene pronunciato con voce sommessa, ma ferma; è un invito che, facendo leva sulla ricchezza e sulla complessità del passato, restringe il cerchio delle nostre illusioni, ma non cancella la possibilità di immaginare un futuro diverso.

Saggi

Pedro Rodríguez Oliva

Un pie esculturado del Museo Arqueológico de Málaga que se ha relacionado con el culto de Serapis

Desde comienzos del siglo XVII una serie de autores se hicieron eco de la existencia en la ciudad de Málaga de una inscripción griega que estuvo, en primer lugar, en el hospital de Santo Thomé frente a la portada principal de la iglesia del Sagrario, según contara Bernardo de Alderete. Este importante lingüista de origen malagueño (1565-1645?), que había estudiado teologia y humanidades en Granada, lectoral de la catedral de Córdoba desde 1614 y, mas tarde, como su hermano gemelo, canónigo en ella hasta su muerte, publicó con portada impresa en Roma en 1606 la primera edición de su conocida obra *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que hoy se usa en España*, un notable ensayo científico sobre los orígenes de la lengua española en el que daba cuenta de esa inscripción en griego a la que le *faltaban muchas letras* y que aparecía grabada *en una media columna*.[1] Desde el hospital de Santo Thomé dicho epígrafe debió ser trasladado poco después a la llamada plazuela del Toril, un lugar junto a la plaza principal de la ciudad y no lejos del primero, donde en 1622 la vio el padre Martín de Roa (1560-1637). Este jesuita, del que era sobrino el anticuario cordobés Pedro Díaz de Rivas, fue un prolífico escritor que ya en 1617 había editado en Lyon su *De Cordubae in Hispania Baetica principatu*,[2] y que, con motivo de su estancia en Málaga como rector del convento de la Compañía, publicó en 1622 su libro *Málaga, su fundación,*

1. B. de Aldrete, *Del origen y principio de la lengua castellana ò romãce que oi se usa en España por el doctor…*, Roma 1606, p. 304. En la segunda edición de esta obra (B. de Aldrete, *Del origen y principio de la lengua castellana, o romance que oy se usa en España*, Melchor Sánchez, a costa de Gabriel León, Madrid 1674) la inscripción aparece publicada en fols. 72 v., 73 r.

2. Y en el mismo año en Sevilla, por Alonso Rodríguez Gamarra, su *Xerez de la frontera, nombre, sitio, antigüedad de la ciudad, valor de sus ciudadanos*. Una traducción con el título *Antiguo Principado de Córdova en la España Ulterior o Andaluz* se publicó

su antigüedad eclesiástica y seglar; sus santos Ciriaco y Paula y S. Luis obispo, sus patronos.[3] Es precisamente en esa obra donde el P. Martín de Roa relata que esa inscripción que estaba incisa en

> Una media coluna que esta en un cantillo de la calle que llaman de los Toros, porque cerrada con carceles de madera sirve de Toril en los regozijos publicos que corren toros. Tiene esta su inscripción o letrero Griego, mas tan gastadas las letras que no se puede leer cosa que se entienda.[4]

Años después, en 1676, otro jesuita, el padre Pedro Morejón se refirió a la inscripción griega en el manuscrito de su *Historia de Málaga*:

> Tal es una columna que se be en una esquina de un edificio de la calle de los Toros, llamada asi porque en ella se encierran entre rejas de madera aquestos ferozes animales para las fiestas y regocijos publicos de la ciudad, y puede ser la misma que dize el doctor Bernardo de Alderete en el lib. 3 del Origen de la Lengua Castellana, capº. 3, que estaba en el hospital de Stº Thomas, la qual, por tener casi borrados y gastados sus caracteres, no puede asegurarnos de la certeza, pero no obstante la confusion de sus letras, la pondre aquí, porque si ubiere algun Apolo que descubriere la verdad, le añada nuevo lustre a los esplendores desta ciudad; dize asi lo que ha quedado de sus letras.[5]

Los autores posteriores que se ocuparon de ese texto griego repitieron sin cambios la versión de Aldrete, debido quizá a que la piedra ya no era visible en el lugar donde se guardaba.[6] Entre quienes siguieron esa lectura figuran, entre otros, el malagueño Marqués de Valdeflores en su manuscrito de la *Historia de Málaga* (fol. 15) y el canónigo Cristóbal de Medina Conde.[7] A mediados del siglo XIX, el análisis del texto transmitido

en Córdoba en 1636. Cfr. A. Rallo Gruss, *Los libros de Antigüedades en el Siglo de Oro*, Málaga 2002, p. 193.

3. En 8º, Juan René, Málaga MDCXXII; M. Rodríguez de Berlanga, *Prólogo*, en F. Guillén Robles, *Historia de Málaga y su Provincia*, Málaga 1874, p. XXIV.

4. M. de Roa, *Málaga, su fundación, su antigüedad eclesiástica y seglar; sus santos Ciriaco y Paula y S. Luis obispo, sus patronos*, Málaga 1622, fol. 2 v.

5. P. Morejón, *Historia General, y Política de los Santos, Antigüedades y Grandezas, de la Ciudad de Málaga, compuesta por el P.* …, ms. 1676, fols. 13 r. y 13 v., ed. Málaga 1999, pp. 58-59.

6. B. de Aldrete, *Del origen*, p. 303, al decir que «en esta ciudad se conserva algo de vestigios Griegos en una media columna, *que primero estuvo*, en el Hospital de S. Thome» da a entender que cuando lo publicaba el epígrafe ya había sido trasladado desde el sitio donde había aparecido.

7. M. Rodríguez de Berlanga, *Monumentos históricos del Municipio Flavio Malacitano*, Málaga 1864, pp. 21-28.

de la inscripción llevó al helenista Kirchhoff a clasificarla como un epígrafe honorario de época imperial en el que se daba noticia de un grupo de comerciantes oriundos de Asia Menor (sirios y asíanos?)[8] establecidos en la ciudad de Malaca y en cuyo nombre Cornelio Silvano honraba con este monumento a [Tiberio?] Clodio [Juliano?], patrono de esa comunidad.[9] Ese Clodio se ha puesto en relación con el que se cita en otra inscripción malagueña dedicada a Valeria Lucilla,[10] la esposa del *praefectus Aegypti* L. Valerius Proculus al que se refiere otro epígrafe latino de Malaca[11] y con el Publius Clodius Athenius que en Roma fue *negotians salsarius* y *quinquennalis* de un *corpus negotiantium Malacitanorum*,[12] lo que podría hacer pensar que aquellos orientales estuvieron relacionados con el comercio del famoso garum de Malaca al que se refiere una conocida cita de Estrabón.[13] En esa misma calle llamada de los Toros o plazuela del Toril, lugar al que había sido llevada la inscripción griega, tenía sus casas una importante familia malagueña, los Torres, de quienes también el lugar recibió el nombre de Plazuela de los Torres. En el siglo XVIII, el canónigo Medina Conde, que por prohibición judicial debía entonces escribir bajo el nombre de su sobrino Cecilio García de la Leña, indicaba que un miliario de Caracalla del año 214 d.C. de una de las vías que pasaban por Malaca y que varios autores anteriores también habían descrito,[14]

8. A. García y Bellido, *El distylo sepulcral romano de Iulipa (Zalamea)*, en «Anejos de AEspA», 3 (1963), pp. 73-74, fig. 37; Id., *Dioses syrios en el pantheon hispano-romano*, en «Zephyrus», 13 (1962), pp. 70-71; J. M. Blázquez Martínez, *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella*, Madrid 1990, pp. 20-21.

9. *IG* XIV, 2540; *IGRRP*, 26; CIL II, p. 251; A. D´Ors, *Epigrafía jurídica de la España romana*, Madrid 1953, p. 395; [...] / [... α] / [νε]στη[σε...] / Κλοδιο[ν... / νον τ[ου κοινου]... / πατ[ρ]ωνα [και προσ] / [τ]ατηεν του [εν Μαλακη] / Συρων τε κα[ι... / νων [Κ]ο[ρ]νηλ[ι]ο[ς] / Σιλουανος κου / [ρ]ατ[ω]ρ (?) τον πατρω[ν]α / [και] ευερ[γ] ετην.

10. *CIL* II, 1971.

11. *CIL* II, 1970; H.-G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, I, Paris 1960, pp. 274-279.

12. *CIL* VI, 9677; E. W. Haley, *The fisch sauce trader L. Iunius Puteolanus*, en «ZPE», 80 (1990), pp. 72-78.

13. III, 4, 2 ; R. I. Curtis, *Garum and salsamenta. Production and comerce in materia medica*, Leiden 1991, pp. 63-64.

14. *CIL* II, 4689: «Imp(erator) Caes(ar) / divi Severi Pii filius / divi Marci Antonini / nepos divi Antonini [Pii] / pronep(os) divi / Hadriani abne/pos divi Traiani / Parthici et divi Nervae / adnepos M(arcus) Aurelius / Antoninus / Pius Felix Aug(ustus) Part(h) icus / max(imus) Britannicus / max(imus) Germanicus / max(imus) pontifex max(imus)

> hoy existe, aunque con mala conservación en un trozo de columna de mármol blanco, que está encajado en la esquina de la puerta de una casa principal en la plazuela de los Torres, junto al Toril, hoy propia, y en la que vive D. Tomás *Quilty y Valois*, la que antes era del Conde de *Miraflores de los Angeles*.[15]

Además, cuando en el siglo XVIII aquella casa fue adquirida por el comerciante francés Tomás de Quilty,[16] al hacer obras de reforma en el edificio, se encontró una inscripción árabe, cuyas circunstancias de hallazgo merece la pena atenderlas por cuanto podrían explicar un posterior descubrimiento producido en el lugar al que luego habremos de referirnos:

> Otra muy elegante Inscripción se conserva exârada en una lápida gruesa de mármol blanco en la casa principal propia, y en que vive el caballero Comerciante del alto marítimo D. Tomás Quilty y Valois, en la plazuela llamada de los Torres, junto al toril, en cuya esquina está la Romana… Encontrola dicho sugeto haciendo obra en un subterráneo de su casa, y la conserva en su patio, como apreciador de la venerable antigüedad. Tiene de largo ocho quartas y quatro dedos y medio, y de ancho media vara. Está escrita en Arabe con caracteres cuficos, ya desusados de la escritura Arábiga... Tengo copia sacada en Julio de 1789 á presencia de D. Joseph Dávila, Teniente del Regimiento de Lisboa, Intérprete por S. M. en nuestra Corte; y aunque intentó su traducción, no se afianzó en ella, y quedó en comunicármela.[17]

A mediados del siglo XIX de los tres epígrafes (griego, latino y árabe) que estuvieron en ese lugar, solo estaba a la vista el miliario de Caracalla «en la plazuela del Toril en la esquina de la casa que hay en ella».[18] Es en ese sitio donde Emil Hübner lo vió cuando en 1860 visitó la ciudad

trib(unicia) / p(otestate) XVII imp(erator) IIII co(n)s(ul) IIII / proco(n)s(ul) restituit». Si el otro miliario con igual texto («Imp(erator) Caesar / divi Severi Pii filius / divi Marci Antonini / nepos / divi Antonini Pii / pronepos divi / Hadriani adne/pos divi Traiani / Parthici et divi Nervae] / abnepos M(arcus) Aurelius / Antoninus / Pius [Feli]x Aug(ustus) Part(h) icus / max(imus) Britannicus / max(imus) Germanicus / max(imus) pontifex max(imus) trib(unicia) / p(otestate) XVII imp(erator) IIII con(sul) III / proco(n)s(ul) restituit») que también se atribuye a Malaca no se trata de una lectura parcial de la misma pieza, entonces hay que suponer que fue trasladado a este lugar desde la casa de Fernando Pérez donde Accursio la vió (*CIL* II, 4690).

15. C. García de la Leña, *Conversaciones históricas malagueñas que publica mensualmente Don..., Presbítero, vecino de dicha Ciudad*, I, Málaga 1790, pp. 22-23.

16. B. Villar García, *Los extranjeros en Málaga en el siglo XVIII*, Córdoba 1982, pp. 285-289.

17. García de la Leña, *Conversaciones*, p. 273.

18. B. Vilá, *Guía del viajero en Málaga*, Málaga 1861, pp. 28-30.

con motivo del viaje que realizaba por la Península Ibérica para estudiar las inscripciones latinas de Hispania que habrían de figurar en el volumen segundo del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, cuya edición se le había encargado,[19] Manuel Rodríguez de Berlanga, que le había acompañado a enseñarle ese texto latino escrito sobre el fuste de una columna de caliza local, recordaba que

> En punto a mármoles escritos sólo pude mostrarle el que aún existía en la Plazuela del Toril, hoy desaparecida, y era el miliario del 214 de nuestra Era, publicado por el Marqués de Valdeflores.[20]

Poco después adquirió este miliario Jorge Enrique Loring Oyarzábal quien junto a su esposa la acaudalada Amalia Heredia Livermore habían comenzado a reunir una colección de antigüedades clásicas tras la adquisición de dos tablas de bronce que contenían algunos capítulos de las leyes municipales concedidas por los Flavios a las ciudades de Malaca (Málaga) y Salpensa (Cercanías de Utrera, Sevilla) y que se habían encontrado en la ciudad de modo fortuito a fines de 1851.[21] El marqués de Casa-Loring en 1858 había comenzado las gestiones para adquirir el miliario, aunque encontró varios obstáculos para ello, siendo incluso tema que se debatió en una sesión del Ayuntamiento malagueño en la que Fernando de la Macorra propuso que interviniese en el asunto la Comisión Provincial de Monumentos.[22] Poco después de que Emil Hübner, como acabamos de ver, la examinase en ese lugar la pieza fue definitivamente adquirida por Loring para su colección arqueológica,[23] ingresando en octubre de 1860 en la mis-

19. E. Hübner, *Epigraphische Reiseberichte aus Spanien und Portugal*, en «Monatsbericht der Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 1860/1861, pp. 619 s.; A. U. Stylow, E. Gimeno Pascual, *Emil Hübner*, en *Pioneros de la Arqueología en España del siglo XVI a 1912*, eds. M. Ayarzagüena, G. Mora, Alcalá de Henares 2004, pp. 333-340.

20. M. Rodríguez de Berlanga, *Estudios epigráficos. Iliberis*, en «Revista de la Asociación Artístico-Arqueológica Barcelonesa», III-26 (1901), p. 191.

21. P. Rodríguez Oliva, *Noticias historiográficas sobre el descubrimiento y los primeros estudios en torno a las tablas de bronce con las leyes municipales de Malaca y Salpensa (1851-1864)*, en «Mainake», 23 (2001), pp. 9-38.

22. Archivo Municipal de Málaga. *Libro de Actas año 1858*. Sesiones de 26 y de 29 de abril de 1858.

23. P. Rodríguez Oliva, *Las esculturas romanas del Museo Loringiano de Málaga. Historia de la colección*, en *Escultura romana en Hispania*. 5, eds. J. M. Noguera, E. Conde Guerri, Murcia 2008, pp. 565-642.

ma en la hacienda de La Concepción, a las afueras de Málaga.[24] En 1879 se comenzó a derribar la antigua casa de los Torres en aquella céntrica plazuela del Toril donde había estado empotrado aquel miliario. Con motivo de aquellas obras apareció una escultura en forma de pie monumental (*85 centímetros de largo por 39 de ancho, 25 de talón y 5 en la suela*) que se encontró

> abriendo los cimientos de una casa de la Plazuela del Toril, hacia la esquina de la calleja del mismo nombre, a unos cuatro o cinco metros de profundidad, precisamente debajo del sitio donde estuvo muchos años, según me han dicho, la inscripción griega… estaba como caído en aquel lugar, en cuyos alrededores se encontraron monedas árabes de oro, otras de cobre y porción de cerámica.[25]

Recién encontrada la pieza, el propietario del solar, el señor don Nicasio Calle -de quien la vía recibe actualmente nombre-, la regaló a don Eduardo J. Navarro, quien en diciembre de ese año presentó un informe sobre el hallazgo en una sesión de la Sociedad Malagueña de Ciencias Físicas y Naturales a la que pertenecía:

> se procedió por el señor D. Eduardo J. Navarro a la lectura de su luminosa disertación sobre un pie gigantesco de mármol, en casi perfecto estado de conservación, encontrado recientemente en el solar de la casa que actualmente está labrando en la Plazuela del Toril el señor don Nicasio Calle, a quien en el comienzo de su disertación el Sr. Navarro expresó su profundo agradecimiento por la donación que del ejemplar le había hecho. De la discusión acerca del mismo objeto, en la que hicieron uso de la palabra los señores Parody, Orueta, Martínez del Rincón, Yagüe, Martínez de Aguilar y el mismo señor Navarro, resulta que el expresado pie que mide 90 centímetros, pudo ser parte de alguna estatua antemural de proporciones colosales; se calcula, teniendo en cuenta el canon romano tomado del griego, que tendría mas de 7 metros de altura, y se conjetura con bastante fundamento que perteneció a la estatua de un emperador que no se pudo determinar a pesar de los datos examinados y que fuera esculpida, acaso por artistas malagueños, entre la segunda mitad del siglo III y principios del IV.[26]

24. M. Rodríguez de Berlanga, *Catálogo del Museo de los Excelentísimos Señores Marqueses de Casa-Loring*, Málaga-Bruselas 1903, pp. 43-45, lám. 4.

25. F. Guillén Robles, *Málaga musulmana. Sucesos, antigüedades, ciencias y letras malagueñas durante la Edad Media*, Málaga 1880, pp. 449-450 y nota 1.

26. *El Avisador Malagueño. Diario de noticias y de intereses generales*, núm. 11.682, 24 diciembre 1879, p. 3.

En su intervención al respecto, el presidente y fundador de aquella sociedad científica que era el paleontólogo y geólogo don Domingo de Orueta y Aguirre, persona muy relacionada con don Francisco Giner de los Ríos el creador de la Institución Libre de Enseñanza, hizo notar que

> Estudiado también el bloque en que está labrado, opinó el señor Orueta, contra el parecer de los que pudieran creer procediera de canteras de Sierra de Mijas o sus prolongaciones en nuestra provincia, que la piedra procede de Macael (Almería) comprobando su aserto con distintos ejemplares que hizo circular entre los señores socios que asistieron a la expresada sesión.[27]

La noticia que sobre el descubrimiento de este pie colosal hacía Francisco Guillén Robles figuraba en un capítulo de su *Málaga musulmana* que el arabista dedicaba a las antigüedades clásicas de Málaga,[28] donde se reproducían unas litografías de algunas de las esculturas romanas del Museo de los marqueses de Casa-Loring.[29] Unas copias de las ocho fotografías realizadas por J. Osés,[30] con las que se hicieron aquellas litografías grabadas en el taller malagueño de Pérez y Berrocal fueron enviadas en 1882 por Guillén Robles a la Real Academia de la Historia en su condición de académico correspondiente de aquella institución en Málaga.[31] Las fotografías de esas esculturas antiguas de los Loring que Guillén Robles remitió a Madrid se conservan en el Departamento de Cartografía y Bellas Artes de la Real Academia de la Historia,[32] siendo la del miliario de la plazuela del Toril la BAVIi72 y la del pie escultórico hallado en aquél mismo lugar la fotografía BAVIi71.[33] De estas piezas existen otra serie de fotografías de las que no se sabe si son obra de J. Osés o de otro de los varios fotógrafos que por aquellos años trabajaban en Málaga y son las que forman el legado Silvela en el Archivo del Patronato Botánico Municipal de Málaga en el

27. *El Avisador*, p. 3.

28. F. Guillén Robles, *Málaga musulmana*, pp. 429-461.

29. *Ibidem*, pp. 446-447.

30. J. A. Fernández Rivero, *Historia de la fotografía en Málaga durante el siglo XIX*, Málaga 1994, pp. 167-171.

31. J. Maier Allende, J. Salas, *Comisión de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Andalucía. Catálogos e índices*, Madrid 2000, p. 311: CAMA/9/7962/18 (1-5).

32. J. Maier Allende, *Comisión de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Documentación general. Catálogo e índices*, Madrid 2002, pp. 114-115: CAMA/9/7962/18 (6)-CAMA/9/7962/18 (13).

33. Maier Allende, *Comisión de Antigüedades*, p. 115: CAMA/9/7962/18 (9), CAMA/9/7962/18 (8).

jardín de la Concepción.[34] Una de ellas muestra al pie colosal que venimos refiriendo junto a una gran parte de la colección de esculturas de los Loring colocadas para esa ocasión en el intercolumnio del templete del museo.[35] Con las fotografías enviadas por Guillén Robles pudo el académico Manuel Oliver Hurtado emitir un informe sobre las esculturas de La Concepción que aparece fechado en Madrid el 31 de marzo de 1882.[36] En ese informe indica que dio *el número III* a la foto en la que aparecía *la columna miliaria* llevada a la Concepción desde la derruida casa de los Torres.[37] La que se marcó *con el número IV* correspondía a aquella otra en la que se veía el pie colosal descubierto no hacía mucho en la misma casa de aquella de la plazuela del Toril en Málaga y pieza sobre la que escribió:

> un pie gigantesco, como que mide 83 centímetros de largo por 39 de ancho, su talón 25, su empeine 99 en circuito y su suela 5 de alto. Un eruditísimo compañero nuestro de Academia, cuya competencia superior en materias artísticas y arqueológicas nadie puede menos de reconocer con singular complacencia, a ruegos del que esto escribe se ha servido comunicar por su conducto al donante las siguientes observaciones, que con permiso de ambos me atrevo a reproducir, seguro de satisfacer con ellas de la mejor manera posible, los deseos de nuestra docta corporación, significados por su digno Presidente: «El pie colosal de mármol blanco existente en la quinta de Concepción del Sr. Loring, y cuya fotografía ha remitido a la Academia de la Historia (juntamente con las de algunos interesantísimos fragmentos de estatuas y bajo-relieves) el Sr. Guillén Robles, abre campo a varias conjeturas de interés arqueológico. Ofrécese como primera consideración, que la estatua colosal (de que este pie procede probablemente) no fue obra de la buena época de la escultura antigua. La fotografía no consiente emitir juicio seguro acerca de su forma; pero por lo que de esto se colige, aparece evidente que la estatua fue obra de cincel bastardo. Los dedos de este pie se marcan de un modo poco correcto

34. F. García Gómez, *La Concepción testigo del tiempo*, Málaga 2003, pp. 39, 71 ss.

35. *Ibidem*, p. 37; P. Rodriguez Oliva, *Sobre algunas esculturas romanas del antiguo museo de los marqueses de Casa-Loring en Málaga*, en *V Reunión sobre Escultura Romana en Hispania. Preactas*, Ed. J. M. Noguera Celdrán, Murcia 2005, p. 103; Id., *Consideraciones sobre el programa escultórico de la villa romana de Churriana (Málaga)*, en *Le due patrie acquisite. Studi di archeologia dedicati a Walter Trillmich*, eds. E. La Rocca, P. León, C. Parisi, Roma 2008 (Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma. Supplementi, 18), p. 382, fig. 3.

36. M. Oliver Hurtado, *Informes. II. Noticia de algunos restos escultóricos de la época romana*, en «*BAcHist*», 2 (1882), pp. 150-160.

37. *Ibidem*, p. 154.

en el calceus o borceguí que le cubre; y por otra parte el adorno de ramaje que este calzado ofrece acusa al primer golpe de vista una derivación enteramente oriental, y aun del Bajo Imperio. Son folias bizantinas, a no dudarlo, los que constituyen ese ramaje. Semejante adorno es completamente extraño al arte romano del buen tiempo; y de consiguiente hay cierto fundamento a conjeturar si podría ese pie haber pertenecido a la estatua de algún patricio insigne, de los que habían ejercido magistratura, y que tenían, por lo tanto, el derecho de calzar el mulleus o botin, ya rojo, ya color de violeta, erigida en la costa bética, el siglo en que los imperiales bizantinos estuvieron apoderados de ella. Considerado después ese calzado en sí mismo, se ve claramente, mas que lo que es, lo que no es. No es la crépida, ni la solea, ni el sandalium, ni la baxa, ni las sculponeae, ni el diabatrhum, ni la carbatina, ni el endromis; que estos diferentes calzados dejaban todos descubierta una parte del pie. No es tampoco el socus, ni las gallicae o zapatos galos, porque el calzado de esta especie no cubría el tobillo, y el de nuestro pie colosal le cubre. Podrá dudarse si éste es el phaecascium o zapato blanco de los sacerdotes de Grecia y Alejandría; y aun podría ser verosímil, dado el saliente que se percibe en la caña del pie, resto probable de un pantalón al uso persa y de otras regiones orientales, que el calzado que nos ocupa fuese un cothurno o una zancha, botín alto que llevaban bajo los pantalones, en aquellos países. Si esta conjetura pareciese aceptable, lo mismo que la zancha podría aspirar a hallarse representado en el gigantesco pie que tenemos a la vista, el pero, calzado elegante, alto como el cothurno, y el αρβυλη o medio botín, que remataba en la caña del pie, cubriendo el tobillo. Estos breves apuntes ofrece a la consideración del señor D. Francisco Guillén Robles, su afectísimo amigo. P. de Madrazo. Madrid, 23 de Febrero 1882».

Por nuestra parte nos decidimos a aceptar como lo mas probable la última conjetura de nuestro muy querido e ilustrado compañero, y habiéndonos advertido posteriormente el Sr. Guillén de que este pie colosal no muestra señal en su planta de haber estado adherido a ninguna parte, cosa absolutamente precisa para sostener una estatua, mucho mas siendo de las proporciones que deben suponérsele, dudamos si admitir la opinión del Sr. Berlanga, quien cree fuese un pie votivo, e indudablemente romano, pero posterior a la época de los Antoninos. En nuestro concepto pudiera considerársele de mas bajo tiempo, partiendo en descenso del imperio de Alejandro Severo, cuando menos hasta Diocleciano, en cuyo espacio dominó mucho en Occidente el gusto y afición a los adornos orientales, a causa de las continuas guerras con Partos, Dacios, Persas, Armenios y demás pueblos de aquellas regiones, como sus tipos se procuraban representar en los arcos de triunfo, a la vez de introducirse sus ritos, divinidades y sacerdotes entre los ya infinitos del culto pagano.

También pudiera suponerse que el coloso no se hallase colocado precisamen-

> te de pie derecho, descansando sobre ambas plantas, sino que estuviese sentado; de modo que el resto hoy descubierto se encontrase adherido á la pierna, y ésta descansada, o tal vez unida con el sitial, cuyo supuesto hace mas natural el desprendimiento de aquél, y verosímil el que aparezca aislado, sin indicio de unión por la parte inferior, pero sí por la superior o garganta del pié.[38]

En el catálogo que en 1903 dedicó Manuel Rodríguez de Berlanga a las piezas de la colección de la que este pie esculturado formaba parte, este investigador dejó escrito:

> Pie de mármol blanco, que corresponde a la pierna izquierda, teniendo de largo desde el talón hasta el extremo del dedo grueso 85 centímetros, y 50 de alto desde el mismo talón hasta más arriba del tobillo.
> Está calzado con una especie de bota baja, que deja al descubierto los dedos, subiendo luego hasta el arranque de la pierna, donde se detiene formando un royo saliente, que rodea toda la caña de la mencionada pierna. La pala del dicho calzado está adornada con profusión de dibujos, que la cubren en totalidad.
> Semejante pie en tal manera esculpido se ajusta en sus detalles a la forma conocida de muchos, que se ven en estatuas imperiales, como la de un César y un Augusto del Museo Capitolino, la de un Tiberio del de Madrid, la de un Vitelio del Borbónico y la de un Marco Aurelio del Louvre, entre otros que sería ocioso recordar.[39]

Este investigador afirmó que este pie esculturado

> No pudo pertenecer a estatua alguna, porque no conserva ni la menos huella visible de los diversos sitios por donde debió estar unido a la pierna de la escultura iconográfica, si lo fue, a la que se supone debió ir unido. Al contrario el tal pie aparece perfectamente pulimentado en toda su superficie, por debajo de la suela, alrededor del tobillo y en el corte de la parte superior donde termina el calzado. Afirmar que se presentó suelto al final de la pierna, que debía completar, habiéndolo dejado sin grapa alguna de metal que lo sujetara, expuesto a que cualquier incidente lo removiese del lugar que debía ocupar, es tan cándido como inverosímil. Además dada su longitud de 85 centímetros la estatua a que perteneciera debería haber tenido de alto cerca de seis metros, por cuyo colosal tamaño no hubiera sido cosa fácil trasladarla de un lugar a otro, habiendo persistido hasta que fue destruida en el lugar en que había sido erigida. Ahora bien, el pie indicado se encontró a algunos metros de profundidad por debajo del lugar que ocupó la columna la columna miliaria de

38. *Ibidem*, pp. 154-157.
39. Rodríguez de Berlanga, *Catálogo del Museo*, pp. 91-92, lám. XX.

> Caracalla en la que fue plazuela del Toril, cuyo perímetro está hoy ocupado por unas casas de construcción modernísima. Para levantar estos edificios abriéronse numerosas zanjas profundas, que se llenaron con la ancha zarpa de los cimientos de los muros de las indicadas fincas. Si la tal estatua colosal hubiese existido allí donde apareció el pie de seguro que se hubiera tropezado en aquel movimiento del terreno con algunos otros fragmentos estatuarios como la cabeza, un brazo y hasta el busto mismo, y sin embargo nada se encontró mas que el ya indicado trozo esculturario. Para mi es indudable que este es un pie votivo consagrado en algún templo que hubiese existido próximo al lugar del hallazgo, *pro itu et reditu* (Suet., *vit. Tib*., 38) de algún emperador o quizás de hasta un particular cualquiera (Cic., *Ep. Ad Attic*., XV 5), hoy desconocido si bien la riqueza misma del calzado parece indicar un soberano, acaso del siglo III.[40]

Este mismo autor señalaba que el pie se encontró en la

> Plazuela del Toril, hoy ocupada casi en su totalidad por algunas casas modernas de la nueva via de Nicasio Calle. Este pie colosal de mármol blanco encontrado abriendo los cimientos de la casa que se denomina de Nicasio Calle, que ocupa casi todo el espacio de la que fue Plazuela del Toril, habiendo aparecido a pocos metros de profundidad del sitio en que estuvo colocada la piedra miliaria del 214 de J. C. Dicho pie existe hoy en La Concepción siendo no pocos los que pretenden que perteneció a una estatua de cerca de siete varas, opinión que no puedo compartir, tanto porque ni en la planta del pie, ni en el talón presenta señal alguna por la que se colija que estuvo sujeto al pavimento o a un muro, cuanto porque tampoco se ve en la parte superior de la cuña del pie huella de haber estado encajado en estatua alguna, apareciendo lisa y perfectamente pulimentada, teniendo todo el carácter de un pie votivo.[41]

Que en el sitio donde se había encontrado este pie esculturado hubieran estado también otras piezas arqueológicas de las que antes hablamos como la inscripción en griego y el miliario de Caracalla, se vino considerando como una prueba de que en esa zona debió estar el foro u otro lugar público importante de la Málaga romana.[42] Sin embargo, hace pocos años que se ha llamado la atención sobre la posibilidad de que este pie esculturado fuera el mismo que el padre Martín de Roa nombraba en el libro que,

40. *Ibidem*, pp. 91-92.

41. *Ibidem*, pp. 164-165.

42. F. Bejarano Robles, *Las calles de Málaga. De su historia y su ambiente*, Málaga 2000, pp. 464-466.

siete años después del que escribió sobre Málaga, dedicó al estudio de las antigüedades romanas de *Astigi*, la actual Écija.[43] La cita del P. Martín de Roa, que ahora comentaremos, parece efectivamente evidenciar que esta pieza no es malagueña sino de procedencia astigitana[44] y que su relación con los epígrafes griego, latino y puede que, incluso, la inscripción árabe que se nombran como ubicados en el mismo lugar evidencien la existencia de una colección arqueológica hasta ahora desconocida que un miembro de esa familia Torres debió formar en su casa de Málaga a finales del siglo XVI o comienzos del XVII. Porque, no debe ser casual el dato que antes vimos de que por los mismos años se trasladara a esa Plazuela del Toril la inscripción en griego que se había encontrado al abrir los cimientos del hospital de Santo Tomás frente a la puerta del Sagrario de la catedral. En efecto, en el capítulo VII del libro I de esa obra de Martín de Roa, en que trata «De la Antigüedad de Écija y sus fundadores», el jesuita escribe:

> Mucha luz diera á lo que tratamos un coloso de notable grandeza semejante al del Sol en Rhodas, de quien solo ha quedado un pié, quebrado poco sobre el tobillo, que medida la planta de él hace media vara, y á proporción había de subir el cuerpo siete tantos: tres varas y media. Llevólo de Écija á Málaga en años pasados un caballero ciudadano de ella D. Luis de Torres, tan discreto como noble, y como tal aficionado estimador de la antigüedad, y se conserva en sus casas. La tradición es que esta piedra era basa de un ídolo, y así lo muestra el pie del coloso, sin sandalia, de las que vemos en otras estatuas; y lo mas cierto del Sol.[45]

A ese «aficionado estimador de la antigüedad» don Luis de Torres, es, pues, a quien debemos atribuir la creación en su casa de la malagueña Plazuela del Toril de esta desconocida y muy interesante colección de

43. E. Gozalbes Cravioto, *El descubrimiento de la Historia Antigua en Andalucía*, Málaga 2000, p. 68.

44. E. Gozalbes Cravioto, *El pie en mármol del Museo de Málaga y el Padre Martín de Roa*, en *La tradición clásica en Málaga (Siglos XVI-XXI). III Congreso de Historia Antigua de Málaga*, eds F. Wulff Alonso, R. Chenoll Alfaro, I. Pérez López, Málaga 2006, pp. 131-138.

45. P. Martín de Roa, *Écija. Sus Santos, su antigüedad eclesiástica y seglar*, Écija 1639, p. 161. En otras ediciones: *Écija, sus santos y su antigüedad eclesiástica y seglar por el P. Martín de Roa de la Compañía de Jesús. Nueva edición copiada de la que en 1629 publicó su autor*, Écija, imprenta de Juan de los Reyes, 1890, p. 72; P. Martín de Roa, *Écija, sus santos y su antigüedad eclesiástica y seglar*, eds R. Freire Gálvez, Ecija 2000-2001, pp. 55-56.

antigüedades;[46] de ella dimos una primera noticia el pasado año 2006 en la reunión internacional sobre «Testimonianze di culti orientali tra scavo e collezionismo» que organizaron en Roma la Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" y el Istituto italiano di Studi Germanici.[47]

Ese personaje pertenecía a una muy conocida e importante familia de la ciudad de Málaga,[48] algunos de cuyos miembros alcanzaron puestos destacados en el gobierno de la Iglesia.[49] De entre ellos hay que nombrar al clérigo de cámara y protonotario apostólico Luis de Torres, que fue el primero de los Torres que se estableció en Roma en la primera mitad del siglo XVI. En Málaga, como antes se ha visto, esa familia tenía sus casas en la Plazuela del Toril o "callejuela de los toros", así llamada porque se usaba como el chiquero desde el que salían los toros para las lidias que celebraban a caballo los nobles locales en la cercana Plaza Principal, hoy de la Constitución[50]. Nombrado en diciembre de 1548 este Luis de Torres como arzobispo de Salerno, hacia 1552 encargó a Pirro Ligorio (1510-1583) el diseño y construcción de un palacio entre Piazza Navona y la calle de San Pantaleo, el palacio de Torres llamado más tarde Torres-Lancellotti,[51] cuyas obras acabaron hacia 1560 mediando un largo pleito contra Baltasar Bonadies y contra la iglesia de Santiago de los Españoles porque las cercanas

46. Sobre el coleccionismo renacentista en esta zona geográfica es bien significativo el conjunto de epígrafes romanos, relieves y estatuas que se colocaron en el llamado Arco de los Gigantes de la cercana Antequera. Vid., S. Panzram, *"Philipp II. Kam nur bis Sevilla...". Der "Arco de los Gigantes" in Antequera*, en *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antigua y tardoantigua. Homenaje al Dr. Armin U. Stylow*, en «Anejos de AEspA», 48 (2009), pp. 247-258.

47. Ponencia titulada «Un aspecto de los cultos de Serapis en la Baetica. A propósito de un pie serapeo de la colección Loring de Málaga». Cfr. B. Palma Venetucci, *Introduzione*, en *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, a cura di B. Palma Venetucci, Roma 2008, p. 16.

48. Mª. T. López Beltrán, *El poder económico en Málaga: La familia Córdoba-Torres*, en *Las ciudades andaluzas (Siglos XIII-XVI). Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Málaga 1991, pp. 463-482.

49. W. Soto Artuñedo, *La familia malagueña "de Torres" y la Iglesia*, en «Isla de Arriarán. Revista cultural y científica», 19 (2002), pp. 163-192.

50. Bejarano, *Las calles de Málaga*, 467 s.; C. García de la Leña, *Conversaciones históricas*, p. 6: «la calle que llaman de los Toros (hoy el Toril) porque cerrada con carceles de madera, sirve de Toril en los regocijos públicos que se corren Toros»

51. L. Callari, *I palazzi di Roma*, 3ª ed., Roma 1944, pp. 263-264; L. Pratesi, *Palazzi e Cortili di Roma*, Roma 1988, pp. 62 ss.; C. Rendina, *I palazzi storici di Roma*, Roma 2005, pp. 303-304.

fachadas de aquellos edificios tapaban parte de la del palacio Torres.[52] Este Luis de Torres murió en 1553 ocupando tras él la representación familiar en Roma sus sobrinos Luis y Hernando de Torres. El primero, de igual nombre que su tío, había nacido en Málaga en 1533 y murió en 1584 siendo arzobispo de Monreale, diócesis que venía ocupando desde 1573. Tuvo una destacada intervención en la organización de la Liga de Lepanto[53], y aunque pasó en Italia gran parte de su vida, siempre mantuvo relaciones muy estrechas con su ciudad de origen. Hernando de Torres, su hermano, fue durante años embajador del rey de España ante la Santa Sede. Las monumentales tumbas de Luis, el arzobispo de Salerno, y de éste, su sobrino el arzobispo de Monreale, están en la capilla de San Francisco de la catedral de Málaga cuyo patronato ostentaba la familia Torres.[54] Los sepulcros marmóreos de ambos son obras de artistas italianos y fueron trasladados desde Italia hasta aquí, siendo la excelente estatua yacente en bronce del primer Luis de Torres (la de su sobrino es de mármol) obra de Giuglielmo della Porta.[55] Estos Torres ostentaron también el patronato de la capilla de Nra. Sra. de los Angeles en la iglesia del desaparecido monasterio malagueño de San Luis el Real,[56] y a las afueras de Málaga, en el lugar de Miraflores de los Angeles donde la tradición señalaba ser el supuesto sitio donde habían sufrido martirio los patronos locales Ciriaco y Paula; a fines del siglo esa familia fundó el

52. L. Salerno, *Palazzo Torres*, in *Piazza Navona isola dei Pamphilj*, a cura di S. Bostico *et al*., Roma 1970, pp. 271-276; M. Vaquero Piñeiro, *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles de Roma entre los siglos XV y XVII*, Bibliotheca Italica 23, Roma 1999, pp. 88 s., 124 s., 129 s., 151 ss.

53. L. Dragonetti de Torres, *La lega di Lepanto nel carteggio diplomatico inedito di don Luis de Torres, Nunzio straordinario di S. Pio V a Filippo II*, Torino 1931.

54. L. Torres Balbás, *La Alcazaba y la catedral de Málaga*, Madrid 1960, p. 104; J. A. Sánchez López, *Un mecenazgo renacentista frustrado: la capilla de San Francisco de la Catedral de Málaga*, en *El franciscanismo en Andalucía*, M. Pélaez del Rosal (Dir.), Ed. Caja Sur, I, Córdoba 2001, pp. 145-178.

55. R. Camacho Martínez, A. Miró Domínguez, *Importaciones italianas en España en el siglo XVI: El sepulcro de D. Luis de Torres, arzobispo de Salerno en la Catedral de Málaga*, en «*Boletín de Arte*», 6 (1985), pp. 93-111.

56. R. Camacho Martínez *et al.*, *Inventario del Patrimonio artístico de España. Málaga y su provincia*, I, Málaga 1985, I, pp. 114-116; F. J. Rodríguez Marín, *El desaparecido Convento franciscano de San Pedro de Alcántara. Reconstrucción histórica de un espacio urbano*, en «Isla de Arriarán. Revista cultural y científica», 8 (1996), pp. 65-80; Id., *El convento franciscano de San Pedro de Alcántara en la historia y en el urbanismo de Málaga*, en *El franciscanismo en Andalucía*, M. Pélaez del Rosal (Dir.), Córdoba 1999, pp. 217-226.

convento de franciscanos Recoletos de Miraflores de los Ángeles,[57] donde han quedado pruebas epigráficas[58] de la calidad literaria de algunas composiciones latinas realizadas por un miembro de la familia.[59]

Quien era el Luis de Torres que, según el testimonio del P. Martín de Roa, se trajo el pie escultórico desde Écija a su casa de Málaga no es cuestión fácil de dilucidar. Se le ha relacionado con un Luis de Torres que era regidor de Málaga en los años de la epidemia de 1597-1600,[60] aunque parece mas probable que se trate del mismo Luis de Torres, el que fuera arzobispo de Monreale entre 1573 y 1584, ya que de él consta su condición de "aficionado estimador de la antigüedad", pues por Pablo de Céspedes,[61] el teórico del arte, humanista y pintor presente en Roma varios años,[62] se sabe que este Luis de Torres enviaba objetos artísticos desde Roma hasta su casa de Málaga.[63] Además, consta su interés por el coleccionismo de antigüedades clásicas, de lo que es prueba el hecho de que en la primavera de 1570 regaló a su maestro en la lengua latina, Juan de Valencia, quinientas mone-

57. Junto al arzobispo de Monreale, fueron promotores de este convento, además, su tio Diego de Torres, regidor perpetuo de la ciudad, y otro hermano de este, Alfonso de Torres (†1604), deán de la catedral de Málaga cuyos poemas místicos y otros escritos de carácter religioso (como sus *Institutionem Sacerdotum*, Imp. Eloy Zanneto, Roma 1595) merecieron elogiosos comentarios, entre otros, del cardenal César Baronio y del humanista aragonés Juan de Verzoza.

58. De excelente redacción son las inscripciones latinas que aparecen grabadas bajo las estatuas yacentes en el frente del sarcófago de Don Luis de Torres y de su sobrino el arzobispo de Monreale en la capilla de San Francisco en la catedral de Málaga y, mucho mas, el epigrama latino inscrito sobre un sillar cilíndrico que sostenía un poste con las efigies de los mártires patronos de la ciudad ante el monasterio de Miraflores de los Angeles así como los cuatro dísticos y el texto conmemorativo, también escritos en latin, que se ven en una lápida con el escudo de los Torres que está en el claustro de ese convento. Vid. Vilá, *Guía del viajero*, pp. 114-118.

59. F. Talavera Esteso, *Escritores humanistas en la Málaga del XVI*, en *La tradición clásica en Málaga (Siglos XVI-XXI). III Congreso de Historia Antigua de Málaga*, eds. F. Wulff Alonso, R. Chenoll, I. Pérez López, Málaga 2006, pp.131-138.

60. Gozalbez, *El pie en mármol del Museo de Málaga*, p. 136.

61. *Discurso de la comparación de la antigua y moderna pintura y escultura*, ms. 160y, 1604, fol. 297.

62. J. Rubio Lapaz, *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco*, Granada 1993; P. Díaz Cayeros, *Pablo de Céspedes entre Italia y España*, en «Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas», 76 (2000), pp. 5-60.

63. F. J. Sánchez Cantón, *Fuentes literarias para la Historia del Arte español*, Madrid 1933 (Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, 2), p. 14.

das romanas,[64] aunque desconocemos si pudo ser iniciador de la colección que luego tuvo la familia en Roma y que se uniría a la de los Lancellotti[65] cuando en el siglo XVIII una nieta del Cardenal Cosimo de Torres contrajera matrimonio con un miembro de esta familia,[66] pasando así el palacio Torres de Piazza Navona a los Lancellotti. A la rama familiar de los Torres de Roma habían pertenecido también los cardenales Ludovico de Torres (1552-1609) y Cosimo de Torres (1584-1642). El primero, que en 1588 sucedió a su tío en la diócesis de Monreale, había sido bibliotecario de la biblioteca Vaticana y fue nominado cardenal en 1606 por el papa Pablo V. Mecenas, erudito, coleccionista, estudioso de derecho, filosofía y retórica, en 1596 publicó bajo el nombre de su secretario una *Storia della Chiesa di Monreale*. Decidido seguidor de las reformas tridentinas, mantuvo importantes relaciones con Torquato Tasso, con Roberto Bellarmino, con Cesare Baronio y con Federico Borromeo.[67] También fue desde 1634 metropolitano de Monreale Cosimo de Torres, un hijo del marqués Juan de Torres y de Giulia Mattei, por tanto, sobrino paterno del cardenal Ludovico de Torres y por parte de madre sobrino del cardenal Gerolamo Mattei. Protonotario apostólico, arzobispo de Hadrianópolis, nuncio apostólico en Polonia, fue elegido cardenal en 1622 por el papa Gregorio XV.[68] En 1623, los Torres

64. Talavera, *Escritores humanistas en la Málaga del XVI*, p. 262.

65. A. Anguisola, *Storia della collezione Lancellotti di scultura antica*, en *Collezione di antichità di Palazzo Lancellotti ai Coronari: archeologia, architettura, restauro*, a cura di M. Barbanera, A. Freccero, A. Anguisola, Roma 2008, pp. 48, 65, 69, 70, 72.

66. P. Cavazzini, *Palazzo Lancellotti ai Coronari*, Roma 1998; AA. VV., *Palazzo Braschi e il suo ambiente*, Roma 1967, pp. 151-158.

67. P. Collura, *Il cardinale Ludovico de Torres, Arcivescovo di Monreale (1561-1609). Profilo storico*, Palermo 1955.

68. Los cardenales Ludovico y Cosimo de Torres están enterrados uno junto al otro en la iglesia romana de S. Pancrazio, el templo que les fue entregado tras su nominación como cardenales. En contraste con las monumentales tumbas de los dos primeros Torres en la catedral de Málaga, las de estos dos cardenales en S. Pancrazio son dos sencillas lápidas de mármol blanco en el suelo sobre las que se ha colocado otra con el escudo de la familia Torres (cinco torres) bajo un capelo cardenalicio. La lápida de Ludovico de Torres, lleva este sencillo texto: LVDOVICI . DE . TORRES / ARCHIEPISCOPI / CARD . MONTIS REGALIS / BIBLIOHECARII . APOST . / VIXIT . ANN . LVII / MENS . VII . DIES . XII / OBIIT . VII . IDVS . IVLII / M . DC . LX. La de Cósimo dice : D . O . M . / COSMVS . TIT . ANTEA . S . PANCRATII / ET . POSTEA . S . MARIE / TRANSTYBERIM . S . R . E . PRESB / CARD . DE . TORRES . TERTIVS / DE . FAMILIA . ARCHIEP . MONTIS / REGALIS . REGNI . POLONIAE / PROTECTOR . PRAESTANTISSIMI / PATRVI . VIRTVTES . MERITA / DIGNITATES . FORTVNAMQVE / IMITATVS . PROXIME .

adquirieron el marquesado de Pizzoli en l'Aquila, título que, mas tarde, se unió al de los Dragonetti. A la rama italiana de esta familia también perteneció Juan de Torres, hermano del patricio romano Gaspar de Torres, que, asimismo, fue nuncio en Polonia.

El pie monumental que, como antes se vio, cuando pasó de la propiedad de Eduardo J. Navarro a la de Jorge Loring ingresó en la colección de antigüedades que este poseía en la finca de La Concepción, fue colocado ante el edificio dórico del museo. Se ubicó en momentos diversos en una u otra de las antas del templete, tanto en la época en que aquella colección arqueológica fue propiedad de los Loring-Heredia, como cuando a partir de 1911 la finca y con ella el Museo Loringiano pasaron a propiedad de la familia vasca Echevarría Azcárate-Echevarrieta Maruri. A fines de los años treinta del siglo XX la escultura de este pie junto a un numeroso lote de piezas de aquellos fondos arqueológicos fueron llevados al edificio de la antigua Alcazaba recién restaurada, incorporándose al Museo Arqueológico Provincial de Málaga, que fue creado el año 1947 y que se instaló en varias de las salas de la zona palaciega de aquél monumento musulmán.[69] Allí ha permanecido expuesto -primero al aire libre y luego en una de las salas-[70] hasta 1996, año en que las obras de rehabilitación emprendidas en el edificio medieval obligaron al desalojo de las colecciones que aún están a la espera de su próxima colocación en el nuevo museo que se va a instalar en el edificio neoclásico de la Aduana.

A poco de ser ingresado en el museo de la Alcazaba estudió este pie colosal el Profesor García y Bellido quien rechazó que hubiera sido parte de una estatua imperial,[71] creyéndolo, primero y en línea con lo escrito por

ETIAM . ET / PARI . TVMVLO . SEPELIRI . VOLVIT / ANNO . DNI . MDCXXXXII / OBIIT . KAL . MAII . AETATIS . AN . LVIII.

69. P. Rodríguez Oliva, *De Córdoba a Málaga: Avatares de la colección arqueológica de Villacevallos*, en *El Museo cordobés de Pedro Leonardo de Villacevallos. Coleccionismo arqueológico en la Andalucía del siglo XVIII*, eds. J. Beltrán Fortes, J. R. López Rodríguez, Málaga-Madrid 2003, pp. 337-359; Id., *Sobre algunas esculturas romanas del antiguo museo de los marqueses de Casa-Loring en Málaga*, en *V Reunión sobre Escultura romana en Hispania*, Preactas, Murcia, 9-11 noviembre 2005, Murcia 2005, pp. 101-108; Id., *Las esculturas romanas del Museo Loringiano de Málaga. Historia de la colección*, en *Escultura romana en Hispania-V*, eds. J. M. Noguera Celdrán, E. Conde Guerri, Murcia 2008, pp. 565-642.

70. L. Baena del Alcázar, *Catálogo de las esculturas romanas del Museo de Málaga*, Málaga 1984, pp. 86-90, lám. 18; P. Rodríguez Oliva, *Representaciones de pies en el arte antiguo de los territorios malacitanos*, en «Baetica», 10 (1987), pp. 207-209, láms. VIII-IX.

71. Sobre estatuas imperiales de tamaño colosal, *vid.* M. Clauss, *Kaiser und Gott:*

Rodríguez de Berlanga, una pieza votiva, en concreto un exvoto *pro itu et reditu*,[72] aunque, mas tarde, lo emparentó, aunque con ciertas dudas, con una serie de piezas de este tipo que se relacionan con los cultos de Serapis, al igual que lo hiciera con otra pieza de *Pax Iulia* (Beja, Portugal). El ejemplar portugués, sin embargo, se trata del pie de una estatua y, por lo tanto, hay que descartar su clasificación como pieza votiva.[73] En el libro que en 1967 (quinto volumen de la colección dedicada en Leiden a los «Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain») dedicó García y Bellido a estudiar todos los testimonios hispanos sobre las religiones mistéricas, este investigador recogió de nuevo, junto al otro pie de Beja, la pieza del Museo de Málaga.[74] Como uno de estos pies serapeos se ha considerado también un ejemplar de *Conimbriga* en Portugal.[75] Asimismo, otro pie de tamaño colosal calzado con sandalia y que podría relacionarse con el culto de Serapis (o puede que con el de Isis)[76] parece que se halló en *Tarraco* y se conservó en Barcelona hasta un momento impreciso del siglo XIX en que se le pierde la pista.[77] El carácter de pie serapeo que se ha venido dando por algunos investigadores a la escultura astigitana del museo de Málaga,[78] no es cosa aceptada unánimemente. En el comentario que J.

Herrscherkult im römischen Reich, München-Leipzig 2001, pp. 306-311; pie de acrolito de Ostia en los MuseosVaticanos: G. Kaschnitz Weimberg, *Sculture del Magazzino del Museo Vaticano*, Città del Vaticano 1937, p. 162, núm. 348.

72. A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid 1949, p. 414, núm. 415, lám. 295. En la misma línea ha considerado también a este «Kolossaler Fuß» del Museo de Málaga como un pie votivo A. Franz, *Marmorplastik der römischen Kaiserzeit in der Provinz Baetica*, Hamburg 2001.

73. A. García y Bellido, *El culto a Serapis en la Península Ibérica*, en «BRAH», 139 (1956), pp. 350 s., lám. XIII b.

74. A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, EPRO 5, Leiden 1967, pp. 138-139, núm. 13 a (Málaga) b (Beja); M. Bendala, *Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit*, en *ANRW*, 11.18.1 (1986), pp. 345-408.

75. I. Sousa Pereira, *Um testemunho de culto de Serápis em Conimbriga?*, en *Actas do II Congr. Nac. de Arq*., I, Coimbra 1971, pp. 361-364; J. Alvar, E. Muñiz, *Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d'Hispanie*, en *Isis en Occident. Actes du II^eme^ Colloque international sur les études isiaques*, Lyon III, 16-17 mai 2002, Leiden 2002, p. 93, nota 80.

76. *CIL* II, 4080. Cfr. *infra* notas 91-92.

77. A. Balil, *Esculturas romanas de la Peninsula Ibérica (VII)*, en «BolVall», LI (1985), pp. 198 s., núm. 150.

78. Rodriguez Oliva, *Representaciones de pies en el arte antiguo de los territorios*

Leclant y G. Clerc hicieron del libro de García y Bellido que acabamos de mencionar,[79] estos investigadores dudaron del carácter de pie serapeo de nuestro ejemplar: «Il est difficile de préciser si tel es le cas du pied votiv de Málaga, ou de celui de Beja».[80] Del mismo modo, no aparece incluido en el elenco que han hecho otros autores de las piezas hispanas de época romana referidas a Serapis.[81]

Sobre la clasificación de este ejemplar del Museo Arqueológico de Málaga como un probable exvoto de viajero[82] o una pieza de carácter votivo relacionable con los cultos serapeos,[83] conviene tener en cuenta que las representaciones de pies referidos a esta deidad de Alejandría suele la mayoría ser de un tamaño considerable (como lo es nuestro caso) y aquellos normalmente van sobremontados con un busto del dios, cuya cabeza barbada se remata con un modio, como símbolo de sus misterios y de la abundancia que aquella deidad propiciaba,[84] y al modo del que lleva la cabeza de la conocida estatua entronizada y acompañada de Cerbero creada por el escultor Briaxis para representar a este dios Serapis.[85] Los primeros de estos pies esculturados que dieron forma al tipo lógicamente debieron ser obras del artesanado de

malacitanos, pp. 189-209; C. G. Wagner, J. Alvar, *El culto de Serapis en Hispania*, en *La religión romana en Hispania*, Madrid 1981, pp. 327 s., nota 29.

79. Una visión actualizada del tema en J. Alvar, *Cinco lustros de investigación sobre cultos orientales en la Península Ibérica*, en «Gerión», 11 (1993), pp. 325 s. y notas 41 s.

80. J. Leclant-G. Clerc, *Inventaire bibliographique des Isiaca: Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques 1940-1969*, EPRO 18, Leiden 1972-1991, p. 52, núm. 458.

81. G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary catalogue of Sarapis monuments*, EPRO 36, Leiden 1973, pp. 146-149, núms. 784-799.

82. M. Guarducci, *Le impronte del Quo Vadis e monumenti afini figurati ed epigrafici*, en «RendPontAcc», XIX (1942-43), pp. 305-344; G. Manganaro, *Peregrinazioni epigrafiche, I. Nuove dediche con impronte di piedi alle divinità Egizie*, en «Archeologia Classica», 16 (1964), pp. 292 s., láms. LXIX-LXX; L. Castiglione, *Tables votives à emprientes de pied dans les temples d'Egypte*, in «ActaOrHung», 20/2 (1967), pp. 239-252; Id., *Vestigia*, en «ActaArchHung», 22 (1970), pp. 95-132.

83. S. Dow, F. S. Upson, *The Foot of Sarapis*, en «Hesperia», 13 (1944), pp. 58-77; L. Castiglione, *Zur Frage der Serapis-Füße*, en «ZÄS», 97 (1971), pp. 30-43; F. Dunand, s. v. «Agathodaimon», en *LIMC* I/2 (1981), p. 279 s., núms. 19, 38, 39.

84. G. Clerc, J. Leclant, s. v. «Sarapis», en *LIMC*, VII-1 (1994), pp. 666-667; VII-2 (1994), pp. 504-518.

85. C. Picard, *Manuel d'Archéologie grecque. La sculpture*, IV-2, Paris 1963, pp. 871-896; L. Castiglione, *Le statue de culte hellenistique du Sérapeion d'Alexandrie*, en «BMusHong», 12 (1958), pp. 11-39.

Alejandría, al igual que las otras estatuas y representaciones varias del dios,[86] entre ellas algunas poco comunes.[87] Como un exvoto y ejemplo de esos pies colosales se viene considerando un ejemplar de pie desnudo y trabajado en pórfido rojo, que procede de Egipto y que se viene fechando hacia el siglo III d.C. Estuvo antes en Newcastle en el Institute of the History of Medicine and Shefton Museum y ahora se expone en el Victoria and Albert Museum.[88] Un pie desnudo con una inscripción imperial de hacia 209-211 d.C. y que se ha clasificado como uno de estos pies serapeos se encontró en Thamugadi.[89] Pies desnudos semejantes a estos son los que se reproducen con un busto de Serapis en su parte superior en algunos reversos de dracmas acuñadas en la ceca de Alejandría durante los reinados de Antonino Pío (139/140 d.C.) y de Marco Aurelio.[90] Alguna vez estas representaciones de pies también están dedicadas a los cultos de su *paredros*,[91] la diosa Isis,[92] divinidad esta a la que muy comúnmente se le suelen dedicar lápidas con *plantae pedum*. En la Betica hay buenos ejemplos de ellas como las halladas en los *isea* de *Baelo Claudia* y del teatro de *Italica*, ciudad antigua esta última de cuyo anfiteatro

86. A. Adriani, *Repertorio d´arte dell´Egito greco-romano*, ser. A, II, Palermo 1961, pp. 50 s., núms. 186-192, figs. 287-295; G. Clerc, J. Leclant, s. v. «Sarapis», núms. 13, 107, 108, 127, 167, 200-207; F. Santoro L´Hoir, *Three Sandaled Footlamps. Their apothropaic potentiality in the Cult of Serapis*, en «AA», (1983), pp. 225-237.

87. V. Tran Tam Tinh, *Etat des études iconographiques relatives à Isis, Sarapis et Sunnaoi Theoi*, en *ANRW,* II-17, 3, 1989, pp. 1710-1738.

88. Otro de estos pies desnudos rematado con un busto de Serapis es el ejemplar de los Uffizi de Florencia: Dow, Upson, *The Foot of Sarapis*, p. 72, núm. 4, fig. 10; Castiglione, *Zur frage der Serapis-Füße*, p. 35 núm. 5.

89. M. Le Glay, *Un pied de Sarapis à Timgad*, en *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d´études offerts par les auteurs de la série Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978*, eds. M. B. de Boer, A. Edridge, EPRO 68/II, Leiden 1978, pp. 573-589, láms. CXXX-CXXXII; J.-P. Laporte, *Isiaca d'Algerie* (*Maurétanie, Numidie et partie de la Proconculaire*), en *Isis en Occident*, pp. 312 s., fig. 28.

90. *BMC Alexandria*, p. 144, núms. 1208-1210, lám. XIV; G. Dattari, *Monete imperiali greche. Nummi Augg. Alexandrini*, El Cairo 1901, núms. 3510, 3515, lám. 22; G. Clerc, J. Leclant, en «Sarapis», p. 677, núm. 107.

91. V. Tran Tam Tinh, s. v. «Isis», en *LIMC* V/1 (1990), pp. 761-796; R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, New York 1974, pp. 123 ss.

92. Adriani, *Repertorio d'arte*, p. 51, núms. 188 y 190, láms. 87, 292 y 88, 294; Le Glay, *Un pied de Sarapis*, pp. 577 s., núms. 14 s.; Tran Tam Tinh, s. v. «Isis», p. 789, núm. 353; R. Gersht, *Representations of Deities an the Cults of Caesarea*, en *Caesarea Maritima. A retrospective after two millennia*, eds. A. Raban, K. G. Holum, Leiden 1996, pp. 310 s., figs. 5 (pie de Isis)-6 (pie de Serapis).

procede un conjunto bastante numeroso de estos *vestigia* aunque sus textos son dedicaciones a Némesis y a Caelestis.[93]

Sobre el significado de las esculturas monumentales de pies se han supuesto que son una referencia a la epifanía del dios y a la prosperidad que su presencia produce. En ese sentido se ha aducido la noticia trasmitida por Herodoto sobre el culto que se dedicaba a una divinidad, que el autor griego identificaba con Perseo, en un templo en la ciudad de Chemmis, cerca de Neapolis en el distrito de Tebas, lugar donde «algunas veces aparece una sandalia de las que calza el semidios, no de un tamaño cualquiera, sino de dos codos, y cuya aparición es siempre un presagio de prosperidad y la promesa de un año de abundancia en todo Egipto, según ellos entienden» (*Hist*., II, 91). Otra interpretación que se viene dando a estas esculturas es el de relacionarlas con las creencias antiguas en el valor mágico y el poder curativo de ese tipo de pies divinos. Con esta versión se suele relacionar el episodio sucedido en Alejandría en el verano del año 69, del que dan noticia Suetonio (*Vesp*., 6-7) y Tácito (*Hist*., IV, 81-82),[94] en torno a una milagrosa curación que se produjo tras la visita de Vespasiano al Serapeum cuando a la salida del templo el emperador rozó con su pie la mano de un enfermo.[95] La tradición del pie que representaba al dios puede proceder de Sínope, donde tuvo una gran aceptación la monumental estatua de culto de Serapis a la que los fieles solían adorar tocando el pie. Puede que del santuario de Sínope se extendiera este modo de veneración al dios hasta otros lugares de Egipto y del resto del mundo grecorromano.[96]

Ya en sus primeros estudios sobre el tema, García y Bellido llamó la atención con respecto a la clasificación del pie de Málaga como ejemplar votivo del culto de Serapis que éste carece en su decoración de signos alusivos al culto de la deidad alejandrina, cosa corriente en otros ejempla-

93. A. Canto, *Les plaques votives avec plantae pedum d'Italica: Un essai d'interprétation*, en «ZPE», 54 (1984), pp. 183-194; J. Beltrán Fortes, *Los devotos de Némesis en el ámbito del anfiteatro hispanorromano*, en «Arys. Antigüedad, religiones y sociedades», 4 (2001), pp. 197-210; J. Beltrán Fortes, J. M. Rodríguez Hidalgo, *Itálica. Espacios de culto en el anfiteatro*, ed. Universidad de Sevilla, Sevilla 2004; J. Beltrán Fortes, *Cultos orientales en la Baetica romana. Del coleccionismo a la Arqueología*, en *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, pp. 248-272.

94. W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungs geschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, EPRO 32, Leiden 1973, pp. 371-374; Clerc, Leclant, «Sarapis», p. 691.

95. H. Heinrichs, *Vespasian´s visit to Alexandria*, en «ZPE», 3 (1968), pp. 68-71.

96. Guarduci, *Le impronte del Quo Vadis,* pp. 323 ss.

res de ese tipo de piezas arqueológicas,[97] aunque también hacía notar que «no todos los pies estarían forzosamente adornados con signos serápeos y algunos como éste pudieran haberlos tenido encima».[98] Este investigador se fijó igualmente en que «tous les pieds de ce genre représentent un pied droit et qu´il n´en est pas ainsi dans le cas qui nous occupe. Nous ne savons pas jusqu´à quel point cette divergente peut oui ou non être pertinente»[99] En este sentido debe recordarse que también, como en el caso del de Málaga, es un pie izquierdo el colosal calzado de sandalia que se encuentra en Roma en la Via del Pie' di Marmo,[100] calle a la que da nombre y lugar que coincide con la zona en la que se quiere reconocer el Serapeum dentro del complejo del Iseo Campense que estaba precisamente en ese espacio urbano de Roma en el área comprendida entre el Collegio Romano y la iglesia de Santa María sopra Minerva.[101] Este enorme pie escultórico de mármol blanco parece que fue colocado en 1878 en el lugar donde ahora está, aunque su actual ubicación no queda muy lejana de donde debió ser hallado.[102] De este templo de Isis y Serapis proceden otras estatuas, entre ellas la de un

97. Buenos ejemplos de la abundante decoración alusiva a Egipto y a las divinidades alejandrinas que suelen llevar algunos de estos pies se encuentran en los relieves que decoran un ejemplar procedente del Augusteum de Alejandría (nuestra fig. 9: Dow, Upson, *The Foot of Sarapis*, pp. 60-64, figs. 1-3) y otro de Atenas (nuestra fig. 13: Dow, Upson, *The Foot of Sarapis*, pp. 65-70, figs. 5-7).

98. García y Bellido, *El culto a Sárapis en la Península Ibérica*, p. 351.

99. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, p. 139.

100. F. Matz, F. von Duhn, *Antike Bildwerke in Rom*, I, Leipzig 1881, pp. 459-460; M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, EPRO 21, Leiden 1972, pp. 194-195, núm. 351.

101. K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Eine Studie über den Isiskult unter Domitian*, Heidelberg 1994; L. Sist, *L'Iseo-Serapeo Campense, en Iside. Il mito, il mistero, la magia. Ausstellungskatalog*, a cura di E. A. Arslan, Milán 1997, pp. 297-305; S. Ensoli, *L´Iseo e Serapeo del Campo Marzio con Domiziano, Adriano e i Severi: L´assetto monumentale e il culto legato con l´ideologia e la politica imperiali*, en *L´Egitto in Italia dall´antichità al medioevo. Atti del III congresso internazionale italo-egiziano*, Roma-Pompei 1995, a cura di N. Bonacasa, M.C. Naro, E.C. Portale, A. Tullio, Roma 1998, pp. 407-438; Id., S. Ensoli, *I santuari isiaci a Roma e i contesti non cultuali: religione pubblica, devozioni private e impiego ideologico del culto*, en *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, pp. 306-321; C. Alfano, *L'Iseo Campense in Roma. Relazione preliminare sui nuovi ritrovamenti*, en *L'Egitto in Italia*, pp. 177-206.

102. G. Gatti, *Topografia dell´Iseo Campense*, en «RendPontAcc», 20 (1943-1944), pp. 117-163; S. B. Platner, T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Roma 1965, pp. 283-285; F. Coarelli, s. v. «Iseum et Serapeum in Campo Martio; Isis Campense», en *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, a cura di E. M. Steinby, 3, Roma 1996, pp. 107-109.

babuino (ahora en el Museo Gregoriano Egizio),[103] de cuyo nombre popular ("macacco") procede la abreviatura de donde toma nombre la iglesia de San Estefano "dell Cacco" y la calle donde esa iglesia está. Otra escultura hallada allí es la popular y conocidísima "statua parlante" a la que se dio el nombre de "Madama Lucrezia" que está colocada en Piazza di San Marco, en la esquina de la Iglesia de San Marcos en el Palazzo Venezia y que es, sin duda, una representación de época domicianea de Isis o, al menos, de una figura isiaca, como lo demuestra el característico nudo del vestido colocado en el centro de su pecho.[104] Entre las otras varias esculturas egipcias o egiptizantes que proceden de aquí figuran las muy conocidas del Tíber del Vaticano,[105] la del Nilo del Louvre,[106] y una estatua colosal de Oceanos.[107] El gran pie de mármol del Iseo y Serapeo que se alzaba en el Campo Marzio mas que un fragmento de estatua colosal de pie o sedente y posible acrolito de culto,[108] podría considerarse mejor como una pieza votiva del tipo de las que venimos comentando. Así lo creyó Castagnoli que veía en este pie el representado sobre un altar ante el templo de la Fortuna Redux, cercano al Iseo Campense que se reproduce en una escena de *adventus* en el reverso de un medallón de Marco Aurelio.[109] Por el tipo de sandalia que calza, Dow emparentó esta pieza con otro pie de una estatua acrolítica encontrado cerca de las termas de Caracalla, frente a S. Cesareo, y que se ha identificado con la Isis Athenodia de la que hablan algunas fuentes,[110] por lo que creyó al ejemplar de la Via del Pie' di Marmo un pie votivo de la diosa Isis;[111] Guarducci, por el contrario, lo consideró uno de estos pies de los cultos de Serapis,[112] grupo al que pudo pertenecer de igual modo otro ejemplar romano de Porta Pía.[113]

103. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens*, p. 193, núm. 345.
104. *Ibidem*, p. 202, núm. 384.
105. *Ibidem*, p. 194, núm. 349.
106. *Ibidem*, p. 194, núm. 348.
107. *Ibidem*, p. 194, núm. 350.
108. Coarelli, *Iseum et Serapeum*, p. 109.
109. F. Castagnoli, *Osservazioni sul medaglio dell´adventus di Marco Aurelio*, en «BCR», 1943-1945, pp. 137-140.
110. S. Dow, *A fragment of a colossal acrolithic statue in the Conservatori*, en «AJA», 48/3 (1944), pp. 240-250.
111. Dow, *A fragment of a colossal acrolithic* statue, p. 240 y nota 1.
112. Guarducci, *Le impronte del Quo Vadis*, p. 327.
113. F. Cumont, *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques des Musées Royaux du Cinquentenaire*, Bruselas 1913, p. 132 núm. 112.

Por dilucidar queda que tipo de calzado es el representado en esta escultura. Ya hemos visto las discusiones suscitadas sobre el tema como la opinión que expresara Madrazo o la de Rodríguez de Berlanga que lo creyó un *endromís*, lo que no puede ser porque ese tipo de calzado dejaba los dedos al descubierto y nuestro ejemplar, aunque los muestra bien individualizados y marcados, los lleva cubiertos por el fino cuero que formaba aquél zapato dejando ver bien en la parte que cubre los dedos la decoración de roleos vegetales en relieve que decora abundantemente esta pieza. Sobre ello, García y Bellido señaló que la escultura del pie lo muestra «ricamente ornado con labores bordadas, compuestas principalmente de roleos y palmetas que simulan ser el calzado o bota baja con que se cubre el pie».[114] Este calzado es un zapato cerrado, en forma de bota corta que encierra los tobillos y de cuya parte superior cae una piel de animal. Es un tipo de zapato de carácter militar, que posee una gruesa suela y que está abierto en el empeine, abertura que se cierra con un cuidado anudado de *corrigiae* entrelazadas y anudadas en el empeine. Es, pues, un tipo de *mulleus* como el que llevan las representaciones imperiales thoracatas y algunas divinidades, figuras mitológicas y personificaciones (Diana, Genios, Lares, Silvanus, Dionysos, Amazonas, Virtus…).[115] Nuestra pieza se ha tenido acertadamente como obra del siglo II d.C.[116] y esta fecha la corroboran el tipo de decoración que llevan otras representaciones de calzados de esa cronología. Paralelo excelente lo encontramos en los pies de las dos colosales estatuas imperiales encontradas recientemente en Sagalassos, la actual Aglasun en la provincia de Burdur en el suroeste de Turquía. Los roleos vegetales que decoran el pie de Astigi del Museo de Málaga son muy parecidos en su tratamiento y disposición a los de esos pies de las dos estatuas acrolíticas -cuyo cuerpo estaba formado de un material distinto que no se ha conservado- que han sido halladas en el *frigidarium* de las termas de Salagassos durante las campañas de excavaciones de 2007 y 2008, respectivamente, por la misión arqueológica belga de la Katholieke Universiteit de Lovaina. Se ha calculado que esas estatuas militares que representaban a Adriano y a Marco Aurelio debieron tener entre 4 o 5 metros de altura. El pie de la estatua de Adriano (nuestra figura 8), tallado en

114. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, p. 414, núm. 415.

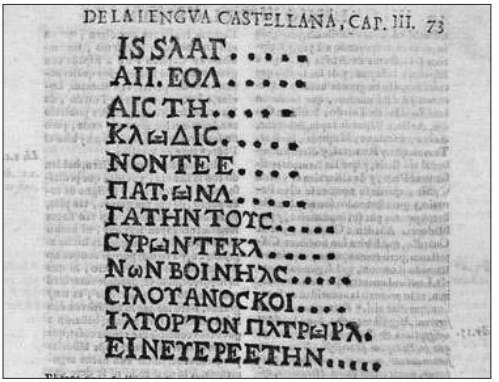
115. H. R. Goette, *Mulleus, embas, calceus. Ikonographische Studien zu römischem Schuhwerk*, en «JDI», 103 (1988), pp. 401-423, 444-448, figs. 1 a-b-20 y 34.

116. García y Bellido, *El culto a Sárapis en la Peninsula ibérica*, p. 352.

mármol blanco y con un tamaño similar a la pieza de Málaga (80 cms.), es una excelente prueba de la cronología adriano-antoniana que debe tener nuestro pie votivo.

Que este tipo de calzado es compatible con representaciones de Serapis lo evidencia la decoración vegetal que lleva la sandalia que calza un pie serapeo hallado en Atenas y que también se decora con elementos egiptizantes y a la que ya nos hemos referido con anterioridad (nuestra figura 13). Queda en pie la posibilidad de que esta pieza tenga que ver, como se supuso, con los cultos de Serapis y que debamos seguir teniéndola en cuenta entre los documentos de las religiones orientales de la Hispania romana de los que ahora contamos con bastantes novedades.[117]

117. J. Alvar Ezquerra, *Los cultos mistéricos en la Bética*, en *Actas del I Congreso de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba, 1988, Córdoba 1993, pp. 225-236; A. Balil, *Los pseudo-isiaca del valle del Duero*, en «Numantia», 2 (1986), pp. 257-260; J. Ruíz de Arbulo, *El santuario de Asklepios y las divinidades alejandrinas en la Neápolis de Ampurias (s. II-I a.C.). Nuevas hipótesi*s, en «Verdolay», 7 (1995), 327-338; H. Uroz Rodríguez, *Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y Caelestis en Hispania*, en «Lucentum», XXIII-XXIV (2004/2005), pp. 165-180.


DE LA LENGVA CASTELLANA, CAP. III. 73

ΙΣΣΛΑΓ.....
ΑΙΙ.ΕΟΛ.....
ΑΙCΤΗ.....
ΚΛ⊟ΔΙC.....
ΝΟΝΤΕΕ.....
ΠΑΤ.⊟ΝΑ.....
ΓΑΤΗΝΤΟΥC.....
CΥΡ⊟ΝΤΕΚΛ.....
Ν⊟ΝΒΟΙΝΗΛC.....
CΙΛΟΤΑΝΟCΚΟΙ....
ΙΧΤΟΡΤΟΝΠΧΤΡ⊟ΡΛ.
ΕΙΝΕΥΕΡΕΕΤΗΝ.....

Fig. 1. Inscripción en griego de Málaga, según la 2ª ed. *Del origen y principio de la lengua castellana* de Bernardo de Aldrete (Madrid, 1674) .

Fig. 2. El pie colosal ante el templete dórico del museo de los marqueses de Casa-Loring en Málaga. Fotografía de comienzos del siglo XX (A. I. Andalucía Imagen núm. 15674).

Fig. 3. La escultura del pie ante el edificio dórico del museo privado de los Loring. Foto Rosin. Archivo Temboury de la Diputación Provincial de Málaga núm. 4696A.

Fig. 4. El pie colosal en los jardines de La Alcazaba a comienzos de los años 40 del siglo XX. Archivo Seminario de Arqueología de la Universidad de Málaga.

Fig. 5. Detalle del pie esculturado en el Museo Arqueológico de Málaga en la Alcazaba. Foto Zubillaga. Archivo Temboury de la Diputación Provincial de Málaga núm. 4696B.

Fig. 6. Detalle de la decoración del calzado. Foto Rodríguez de Berlanga (1903).

Fig. 7. El pie colosal en su exposición en el Museo arqueológico de Málaga. Foto L. Baena (1978).

Fig. 8. Pie de una estatua colosal de Adriano encontrada en Sagalassos. Fot. Sagalassos Projekt. Universität Leuven.

Fig. 9. Pie sobremontado por un busto de Serapis hallado en el Augusteum de Alejandría (Reinach, *Rep. Stat.* II-1, p. 20,4).

Fig. 10a. Reverso de una moneda de la ceca de Marco Aurelio de la ceca de Alejandria con representación de un pie serapeo.

Fig. 10b. Pie serapeo en el reverso de una moneda de Antonino Pío de la ceca de Alejandría.

Fig. 11. Pie colosal en pórfido de época romana procedente de Egipto. Victoria and Albert Museum. Londres.

Fig. 12. Pie monumental del Iseo-Serapeo Campense. Via del Piè di Marmo de Roma.

Fig. 13. Pie del culto de Serapis procedente de Atenas.

Tommaso Bertoldi, Francesco Laddaga, Michela Rustici,
Serafino Scalzi, Paola Scandellari, Emiliano Tondi

Scavi e ricerche nel Comprensorio universitario di Roma Tor Vergata: alcune note preliminari

Le pagine che seguono riguardano alcune delle indagini archeologiche condotte, dagli anni Ottanta ad oggi, dal Centro per lo studio delle trasformazioni del territorio (CeSTer) in collaborazione con la Soprintendenza Archeologica di Roma.

Si è trattato sia di scavi preventivi alla realizzazione di opere, infrastrutturali o edilizie, sia di indagini dettate da esigenze di ricerca (fig. 1). A tutti i cantieri hanno partecipato – prima come apprendisti, poi come professionisti-studenti della Università di Roma "Tor Vergata", gli stessi che ne pubblicano oggi, qui i primi risultati. Le informazioni che sono andate accumulandosi in questi anni e che cominciano a essere rese pubbliche speriamo possano contribuire utilmente alla conoscenza delle trasformazioni che hanno interessato il suburbio sud-orientale di Roma fin dai tempi più lontani.

Stefano Musco e Andreina Ricci

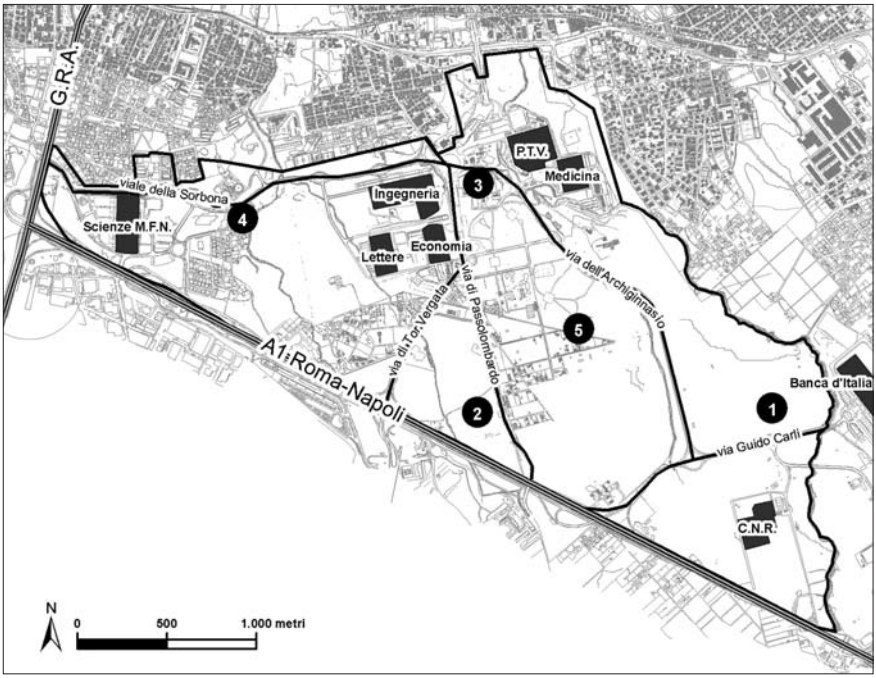


Fig. 1. Comprensorio dell'Università di Roma "Tor Vergata" con la localizzazione degli interventi di scavo.

Michela Rustici e Emiliano Tondi

1. La villa di Passolombardo*

La villa di Passolombardo è situata su un poggio tra il fosso del Cavaliere ed il fosso del Lombardo, nella località denominata "Vigne di Passolombardo".[1] Il toponimo deriva dagli interventi di impianto di vigneti realizzati dopo la prima guerra mondiale dai reduci a cui questi terreni furono assegnati dall'Opera Nazionale Combattenti.[2] Queste attività agrarie hanno fortemente danneggiato le stratigrafie archeologiche sottostanti, in quanto le trincee per le viti sono profonde e arrivano fino allo strato geologico naturale di tufo; poiché la stratigrafia antica è conservata solo nei risparmi tra una trincea e l'altra, lo scavo dell'area è stato particolarmente complesso.

Le prime notizie sulla villa si devono a Lanciani,[3] Ashby,[4] Coste[5] e, in seguito, a Quilici.[6] La prima campagna di scavo è stata realizzata dalla

* La prima parte del testo (fino al paragrafo *Terza fase edilizia: fra la prima e la media età imperiale*), è di E. Tondi, la seconda parte di M. Rustici.

1. IGM F150 IV SE "Tor Sapienza"; anche foglio 1039 della pianta catastale del Comune di Roma.

2. Il fondo, di proprietà della famiglia Borghese, viene ceduto all'O.N.C. nel 1920; la notizia è conservata presso l'Archivio Segreto Vaticano, nel documento 975, ovvero "Richiesta del consiglio di amministrazione dell'O.N.C. per l'attribuzione al patrimonio dell'Opera dell'Unità Passolombardo e di una porzione dell'Unità di Vermicino, 27 gennaio 1920".

3. R. Lanciani, P*asseggiate nella campagna romana*, Roma 1890.

4. T. Ashby, *The classical topography of the roman campagna*, in PBSR I, 1902, p. 144

5. J. Coste, *Le antichità nei dintorni di Torre Gaia*, Roma 1966, tav. nr. 60. Coste non vede murature ma un'area di spargimento di materiale archeologico erratico che comunque ricollega alla presenza della villa segnalata da Lanciani.

6. L. Quilici, *Collatia, Forma Italiae,* Regio I, X, Roma 1974, n. 776; Quilici, come Coste, vede solo materiale archeologico erratico, ma anche lui fa riferimento alla notizia di Lanciani.

Soprintendenza Archeologica di Roma nel 1982 nell'ambito delle indagini finalizzate alla realizzazione del campus universitario di Roma Tor Vergata. In questa occasione sono stati portati alla luce alcuni ambienti dei quali è stata realizzata una prima documentazione.[7]

Dal 1994 sono state eseguite, annualmente, campagne di scavo didattico dalla cattedra di Metodologia e Tecnica della Ricerca Archeologica della stessa Università di Roma Tor Vergata;[8] le indagini hanno permesso di identificare un insediamento rustico di età romana dalla cronologia molto ampia, le cui stratigrafie sono databili tra il III secolo a.C. e il VI sec. d.C.[9]

Fermo restando che lo studio per la pubblicazione integrale è in corso di realizzazione, si possono qui anticipare alcuni dati sintetici relativi alle fasi di costruzione dell'edificio e delle loro rispettive cronologie.

7. Si tratta di una corte basolata (fig. 5, A83) e degli ambienti adiacenti (fig. 5, AA 5, 8, 9, 16). È stata pubblicata dalla Soprintendenza Archeologica di Roma, la planimetria dell'indagine realizzata nel 1982 in S.Musco, *Caratteri e forme di insediamenti rustici e residenziali nel suburbio orientale tra il IV ed il I sec. a.C.*, in *Misurare la terra: centuriazione e coloni nel mondo romano. Città, agricoltura, commercio: materiali da Roma e dal suburbio*, Modena 1985, p. 99, ripubblicata recentemente come *Villa di Fosso Lombardo* in M. De Franceschini, *Ville dell'Agro romano*, Roma 2005, pp. 214-215.

8. Ringraziamo la professoressa Andreina Ricci, i cui insegnamenti e gli stimoli sono stati fondamentali, e i colleghi e amici Tommaso Bertoldi, Francesco Laddaga, Serafino Scalzi, con i quali condividiamo lo studio sulla villa di Passolombardo per la pubblicazione dello scavo archeologico.

9. La villa di Passolombardo è stata oggetto di numerose tesi di laurea svolte presso la cattedra di Metodologia e Tecnica della Ricerca Archeologica, Facoltà di Lettere e Filosofia, dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata, alle quali si rimanda per un approfondimento dettagliato delle stratigrafie, in attesa della realizzazione di una più ampia pubblicazione che ne metta assieme, aggiornandole con i nuovi dati, le interpretazioni: A. Taralletto De Falco, *La villa di Passolombardo, analisi delle strutture dal II sec. a.C. al XX d.C.*, a.a.1997-1998; T. Bertoldi, *Le anfore rinvenute nel comprensorio di Tor Vergata: Boccone del Povero, Carcaricola e Passolombardo*, a.a. 1997-1998; S. Gemmiti, *La villa romana di Passolombardo: recupero di un contesto archeologico*, a.a. 1997-1998; S.Rossi, *La villa di Passolombardo, un insediamento rurale dal II secolo a.C. al VII d.C.*, a.a. 1997-1998; C. Meneghello, *La villa di Passolombardo (II sec. a.C.-VI sec. d.C.), revisione delle stratigrafie orizzontali e verticali, periodizzazione della villa*, a.a. 2001-2002; D. Magrelli, *Il Magazzino della villa di Passolombardo*, a.a. 2003-2004; S. Scalzi, *Il sistema idrico della villa di Passolombardo*, a.a. 2004-2005; vedi inoltre, in seguito alle recenti interpretazioni dell'ambiente 16: A. Ricci, *Palladio e la villa di Passolombardo: note e suggestioni di una ricerca in corso*, in «Annali del Dipartimento di Storia» di Roma "Tor Vergata", 1 (2005), pp. 169-187. I risultati della ricerca, inoltre, sono esposti nella mostra didattica *Fuori dai Fori. La periferia della Roma contemporanea nel cuore della Roma antica*, realizzata dal Centro per lo studio delle trasformazioni del territorio (CeSTer) a Tor Vergata.

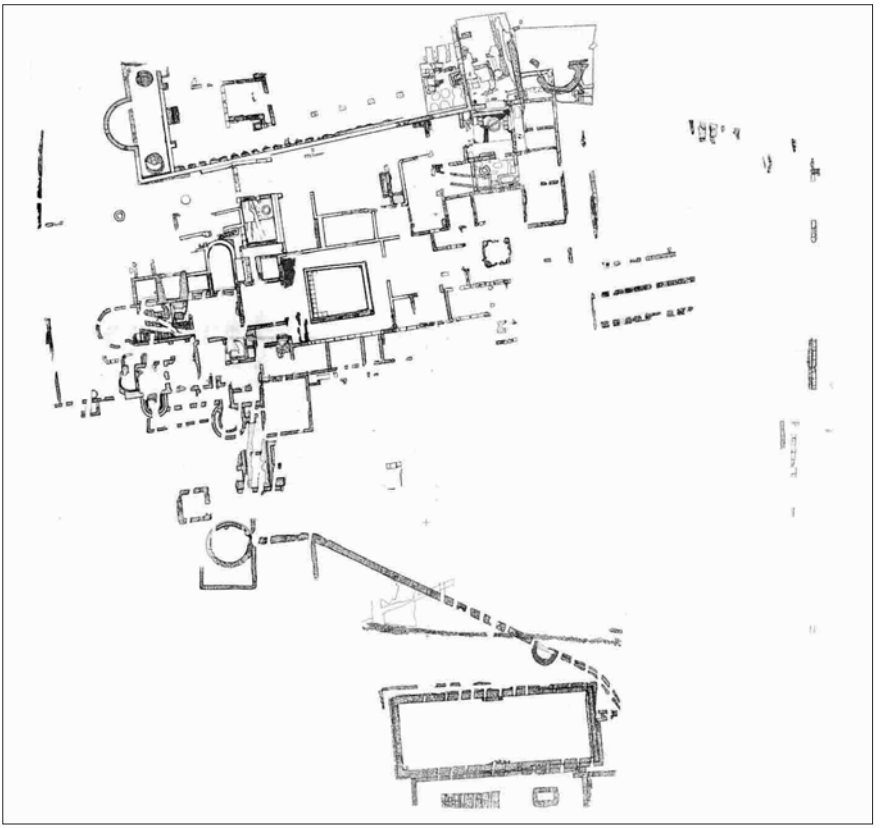


Fig. 1. Planimetria generale della villa di Passolombardo al termine della campagna di scavo 2005.

Il sito risulta frequentato già in età preistorica,[10] ma non sono state rinvenute tracce archeologiche di insediamenti a carattere stanziale risalenti a questo periodo. Due tagli a sezione rettangolare, realizzati nello strato geologico naturale di tufo, peraltro di cronologia incerta, sembrano rappresentare la più antica testimonianza di attività antropica su questa porzione

10. Il ritrovamento, nel corso delle campagne di scavo, di sporadici frammenti in selce lavorati in tecnica *levallois*, lasciano ipotizzare una frequentazione dell'area già attorno al neolitico recente.

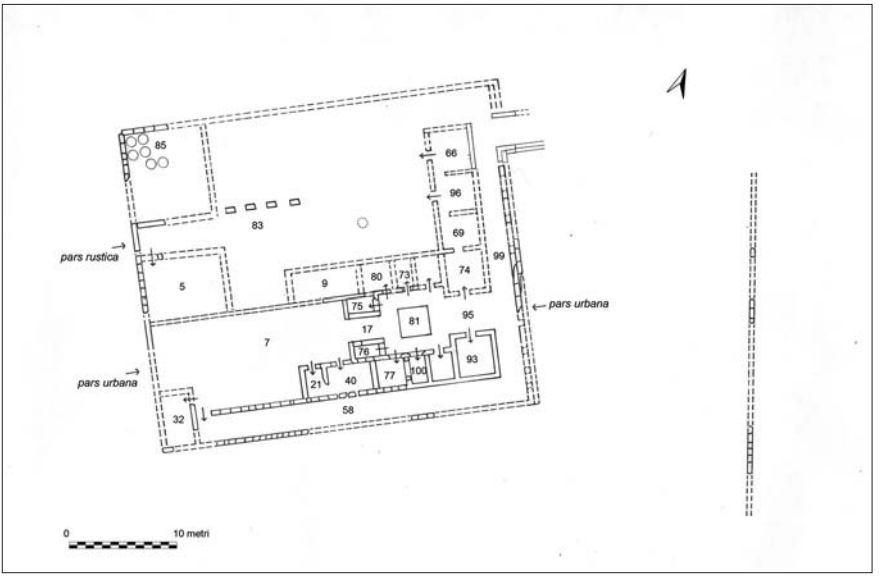


Fig. 2. Villa di Passolombardo, prima fase edilizia: strutture in opera quadrata e in opera incerta.

di territorio.[11] Questi tagli, probabilmente pertinenti ad opere di canalizzazione o di drenaggio delle acque, testimoniano comunque un utilizzo dell'area antecedente alle prime fasi di costruzione delle opere murarie, dalle quali vengono obliterate.

Prima fase edilizia: età repubblicana (fig. 2)

La prima testimonianza di attività edilizia, che costituisce la prima fase cronologica della villa, è testimoniata dalla posa di blocchi in *opus quadratum* di tufo[12] per la realizzazione della struttura principale della vil-

11. I due tagli sono stati individuati, rispettivamente, al di sotto delle fondazioni delle murature dell'A5 e nei pressi della cisterna A62; il primo è orientato in direzione E/O, il secondo NNO/SSE.

12. Il tufo utilizzato appartiene a due differenti tipi: quello dell'Aniene, le cui cave si trovano in località Tor Cervara e già impiegato, come noto, nel II secolo a.C. anche per la

la. Essa si articola in numerosi ambienti, ma poco si conserva degli alzati delle murature se non rare tracce di tramezzature realizzate in opera incerta che poggia direttamente sui filari di opera quadrata, utilizzati come fondazioni (visibile tra gli ambienti 7 e 75).

I ritrovamenti ceramici che rimandano al II sec. a.C. sono numerosi; si tratta di esemplari di ceramica a vernice nera ("Campana A" e "Campana B"), ceramica da cucina di produzione romano laziale (olle con "orlo a mandorla"), ceramica da cucina di produzione campana (tegami in "vernice rossa interna"), anfore olearie di produzione adriatica (forma Lamboglia 2).[13]

La planimetria dell'edificio, in età repubblicana, riconduce al tipo di villa descritta da Catone nel *De agri cultura*: una pianta quadrata articolata al suo interno in due parti, una destinata all'abitazione del *dominus* (*pars urbana*), l'altra alla raccolta e alla lavorazione dei prodotti agricoli (*pars rustica*).

La *pars urbana* (a sud) è planimetricamente riconducibile alle articolazioni interne delle *domus* cittadine, con un atrio[14] (ambiente 81) attorno al quale si distribuiscono due cubicoli (ambienti 75 e 76) che si trovano ai lati di un *tablinum* (ambiente 17); da qui si accede ad un'ampia area (ambiente 7), forse un giardino interno, attraverso la quale si raggiunge un altro ambiente di forma rettangolare (ambiente 32), di difficile interpretazione. A sud, attraverso un portico (ambiente 58) si accede ad un'area scoperta: un giardino privato.

Sul lato est la parte urbana è delimitata da due ambienti (ambienti 93 e 74). È proprio l'ambiente 74 a fungere da elemento di raccordo con la parte rustica della villa.

Quest'ultima occupa un'area più grande di quella urbana. L'elemento centrale è costituito da un cortile (ambiente 83), in parte coperto da un portico (del quale sono state individuate le basi dei pilastri), sul quale si affacciano numerosi piccoli ambienti. Procedendo in senso antiorario troviamo, da ovest, due ambienti simmetrici (ambienti 85 e 5); all'interno dell'ambiente 85 sono state rinvenute impronte e resti di sei *dolia*; questo dato ci permette di ipotizzare che l'ambiente venisse utilizzato per la conservazione delle derrate alimentari. Nessun dato stratigrafico ci permette

costruzione dell'Acquedotto Marcio (cfr. F. Coarelli, *Roma. Guida archeologica*, Romabari 2001, p. 449); il secondo tipo di tufo è quello detto di "Villa Senni", tipico della zona meridionale del suburbio romano.

13. Lo studio del materiale ceramico è stato effettuato da Tommaso Bertoldi.

14. Non è possibile determinare se esistesse o meno già l'*impluvium*, presente sicuramente a partire dall'età imperiale.

invece di avanzare ipotesi per quanto concerne gli ambienti 5 e 9, mentre è probabile pensare che i tre ambienti situati sul lato est del cortile (ambienti 69, 96 e 66), fossero destinati alla produzione di olio e vino (ipotesi basata soprattutto sul confronto con la successiva fase edilizia).

Resta da segnalare il rinvenimento di un filare isolato, in opera quadrata, lungo le pendici del poggio sul lato est e verso il quale si apre il proseguimento del portico (ambiente 99). Esso sembra costituire, da questo lato, il limite della parte costruita dell'insediamento.

Rimane aperto il problema dell'identificazione degli ingressi alla struttura. Quello della parte urbana doveva trovarsi su uno dei due lati lungo l'asse est-ovest dell'atrio stesso. Nei due casi si potrebbe ipotizzare una funzione di cella ostiaria rispettivamente per l'ambiente 32 o per l'ambiente 74. Alla parte rustica si poteva forse accedere passando per una grande soglia in tufo,[15] collocata tra due ali costruite sempre in opera quadrata e distanti abbastanza da permettere l'ingresso di carri, posta sul lato ovest dell'edificio. In questo caso anche l'ambiente 5 potrebbe assumere la funzione di cella ostiaria.

L'approvvigionamento idrico della villa sembra assicurato, in questo periodo, da tre differenti fonti. La prima è costituita da una falda posta a circa 15 metri al di sotto dell'attuale piano di campagna, tutt'ora utilizzata per l'irrigazione dei campi circostanti e accessibile da un pozzo posizionato nel cortile interno (ambiente 83); la seconda è rappresentata dal Fosso del Cavaliere situato ad est a circa 270 metri di distanza dal sito;[16] la terza possibilità poteva arrivare da sud dove, a circa 300 metri di distanza, passa l'*Anio Vetus*.[17] Il collegamento all'acquedotto, attraverso un sistema di

15. La soglia è collocata lungo il muro occidentale della villa, ma non è stata chiarita ancora la sua effettiva relazione stratigrafica con le strutture di prima fase, poiché è incastonata nella corte basolata costruita in età tardo-antica, che non ne permette una lettura delle fondamenta.

16. Il fosso del Cavaliere potrebbe costituire il limite poderale in direzione est; già Rita Volpe (R. Volpe, *Suburbium*, in *Roma antica*, Roma 2005) osserva che fossi ed altri elementi naturali del territorio potevano costituire un confine proprietario. Il percorso in età romana non doveva differire dall'attuale se sono corrette le osservazioni compiute da Quilici riguardo i resti sparsi di un tracciato stradale che doveva collegare la villa alla via Labicana e individuato proprio sulle due sponde del fosso a nord della villa stessa (Quilici, *Collatia*, n. 775).

17. Il tracciato dell'*Anio Vetus* è ipotizzato dall'Ashby (T. Ashby, *The classical topography of the roman campagna,* in PSBR I, 1902) e confermato da Quilici (Quilici, *Collatia*, n. 837) e dalla *Carta storica archeologica monumentale e paesistica del suburbio e dell'agro romano*, Roma 1990 (F. 26 n. 135a).

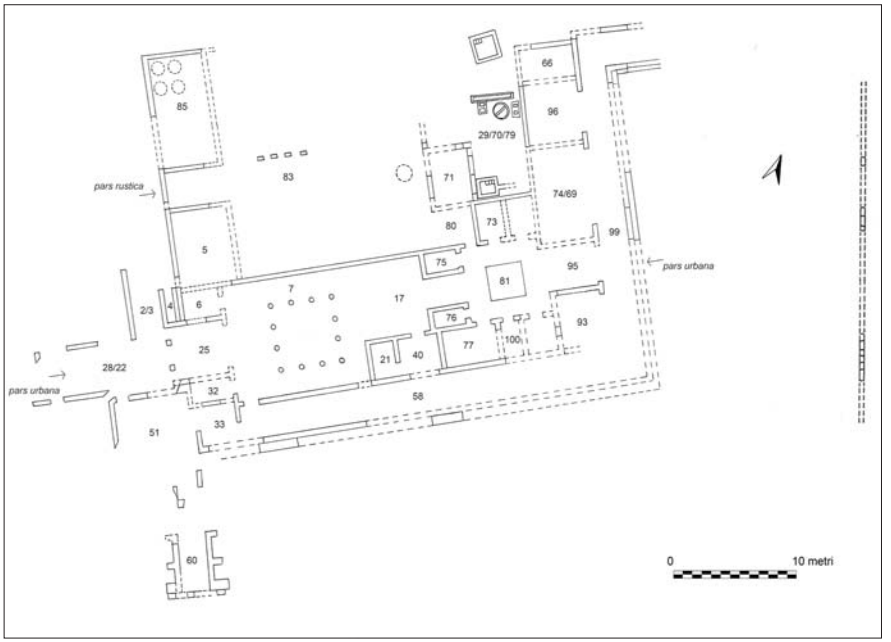


Fig. 3. Villa di Passolombardo, seconda fase edilizia: strutture in opera reticolata.

tubature e cisterne, è certo durante l'età imperiale, ma non è ancora chiaro se esistesse anche in età repubblicana; la presenza di due grandi cisterne (ambienti 62 e 57)[18] realizzate in opera incerta di tufo ed isolate con argilla, lascia tuttavia pensare alla possibilità che l'allacciamento fosse previsto già in questa prima fase.

Va infine indicato che il collegamento con la viabilità principale era assicurato da un diverticolo della via Labicana situata a Nord della villa.[19]

Seconda fase edilizia: fra l'età repubblicana e la prima età imperiale (fig. 3)

L'intero edificio subisce un notevole intervento di ristrutturazione, in tutte le sue parti, tra il I sec. a.C. ed il I sec. d.C., con la realizzazione di

18. Fuori pianta.
19. Cfr. nota 16.

numerose murature in opera reticolata. L'impianto planimetrico dei vecchi ambienti viene generalmente rispettato e la nuova tecnica edilizia va ad integrarsi con l'opera incerta o a sovrapporsi direttamente ai filari di opera quadrata.

Si realizzano anche degli ampliamenti: il perimetro a forma quadrata della prima fase edilizia non costituisce più il limite del corpo di fabbrica, che adesso assume una forma irregolare. Nella *pars urbana* viene realizzato un peristilio all'interno dell'ambiente 7, e un passaggio ad ovest di quest'ultimo (ambiente 25) dal quale si accede, passando tra due colonne, ad un lungo corridoio (ambienti 28 e 22).

Nella *pars rustica* viene realizzato un ambiente (ambiente 29/70/79), all'interno del quale vengono sistemate due vaschette per la raccolta del vino e, tra di esse, una mola per la spremitura delle olive; quest'ultima risulta particolarmente interessante per lo stato di conservazione, che permette di comprenderne il sistema di funzionamento.[20]

Esternamente al fabbricato, sul lato sud, viene costruita una cisterna con sei contrafforti (ambiente 60), mentre le altre due già citate (ambienti 62 e 57)[21] vengono ridimensionante.

Terza fase edilizia: fra la prima e la media età imperiale (fig. 4)

Già dalle prime campagne di scavo è stato evidente quanto fosse articolata e complessa la trasformazione della villa avvenuta tra l'età imperiale e l'età tardo antica. I saggi di scavo degli ultimi anni si sono concentrati nei punti in cui l'analisi dei primi dati lasciava aperti interrogativi diversi rispetto all'uso del complesso tra il II e il VI secolo d.C . Attraverso l'indagine stratigrafica, si è tentato di comprendere le dinamiche di trasformazione sia nella parte della villa destinata ad uso residenziale, sia in quella destinata alla produzione, e le interferenze tra una e l'altra.

20. Si tratta del sistema di pigiatura, citato da Catone nel *De agricultura,* 18, meglio spiegato in Vitruvio nel *De architectura*, e documentato in *Settefinestre, una villa schiavistica nell'Etruria romana*, a cura di A. Carandini, Modena 1985, II, pp. 243-252, con un sistema estremamente simile a quello della villa di Passolombardo: la spremitura avveniva con un sistema di pressatura, costituito da una foramina in peperino che fungeva da base di appoggio per due *arbores* lignei, collegati a loro volta ad una trave orizzontale (la pressa), azionata manualmente con un meccanismo a vite.

21. Cfr. nota 18.

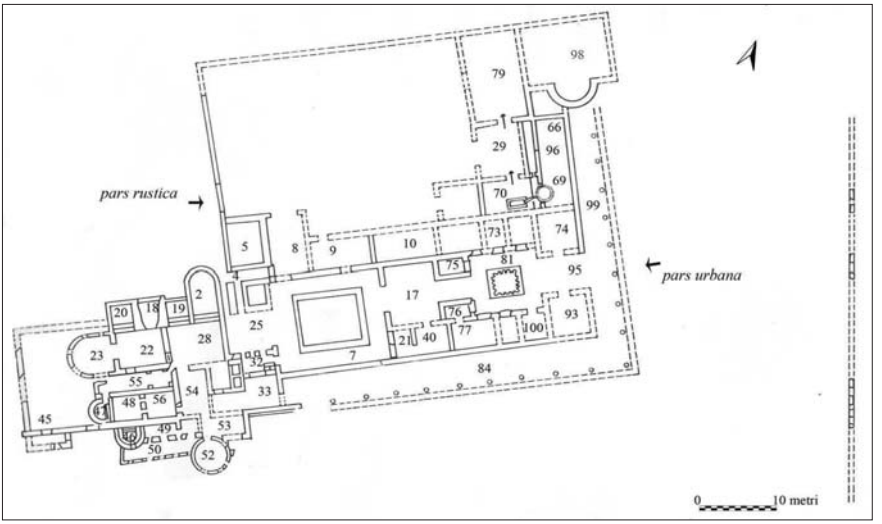


Fig. 4. La villa di Passolombardo, terza fase edilizia: ristrutturazioni e ampliamenti in opera laterizia.

Il complesso della prima età imperiale (caratterizzato da strutture realizzate in gran parte in opera reticolata) nel corso, probabilmente, del I secolo d.C. viene ampiamente ristrutturato. Tali mutamenti sono stati collocati in questa fase cronologica sulla base delle tecniche edilizie e soprattutto sulla base dei rapporti stratigrafici verticali.[22]

Fra le trasformazioni relative alla parte urbana della villa troviamo il portico (ambienti 99 e 84), che precedeva l'ipotizzato accesso alla villa sul lato est, ristrutturato in questo periodo con una serie di colonne in opera laterizia che sostituiscono le precedenti in opera reticolata, di cui restano solo poche tracce. Dal portico si accede, attraverso un vestibolo (ambiente 95), nella parte residenziale. Gli ambienti abitativi che si articolano intorno all'atrio restano immutati (ambienti 73-76, 80, 77, 100, 93), mentre l'atrio (ambiente 81) viene ristrutturato: l'*impluvium* viene ricostruito in opera laterizia e rivestito in lastre di marmo. Il pavimento dell'atrio viene realiz-

22. È opportuno ricordare che le strutture della villa si trovano ad una quota di pochi centimetri sotto al piano di calpestio e le stratigrafie sono inoltre fortemente compromesse dalle trincee nel corso del XX secolo per l'impianto delle vigne.

zato in mosaico monocromo a tessere bianche.[23] Procedendo verso ovest si può notare anche che il peristilio (fig. 3, ambiente 7), in questa fase, muta la sua funzione. Gli spazi fra le colonne vengono chiusi su tutti e quattro i lati da strutture murarie rivestite in cocciopesto per realizzare una vasca. Da questo ambiente si accede a un vano (ambiente 25) trasformato, in questa fase, in accesso all'edificio termale. Si tratta di un impianto di notevoli dimensioni che prevede un percorso canonico fra bagni freddi e caldi (fig. 4). Dall'ambiente 25, attraverso dei gradini, si accede infatti all'*apodyterium* (ambiente 33) posto più a sud; da qui ci si può dirigere, attraversando gli ambienti 54, 28 e 22, alle vasche di acqua fredda (ambienti 2, 19, 20) o a quelle di acqua calda (ambienti 46, 47, 48). In relazione agli ambienti caldi vengono costruiti i preforni (ambienti 43, 49 e 50), riconoscibili sia dai collegamenti con le vasche, le cui pareti preservano tubuli per la conduzione di calore, sia per la presenza di consistenti strati di cenere.[24] Immediatamente a est dei preforni si trova il *laconicum* (ambiente 52).

Per quanto riguarda la *pars rustica* è risultato più difficile riconoscere le ristrutturazioni operate sugli impianti di produzione e sugli ambienti di servizio, a causa delle grosse trasformazioni avvenute nella fase edilizia successiva. Tuttavia è stato possibile identificare alcune tracce che hanno permesso di riconoscere qualche modifica agli impianti già esistenti.

Il magazzino utilizzato, nella fase precedente, per contenere i *dolia* (fig.3, ambiente 85) sembra obliterato. Viene invece costruito un nuovo ambiente absidato nell'angolo nord della villa (ambiente 98), la cui funzione è di difficile interpretazione a causa anche del cattivo stato di conservazione delle strutture. Pochi lacerti di strutture farebbero ipotizzare, inoltre, la presenza di alcuni nuovi ambienti a nord della parte urbana (ambienti 5, 8, 9, 10). Un altro intervento da considerare in questa fase è la costruzione di una nuova base per un torchio a vite per l'olio.[25] Il torchio è collegato a una vaschetta che presenta sulle pareti interne le tracce per l'incasso di una

23. Dalla sezione di una fossa per le piante di vite si possono scorgere le tracce di due preparazioni pavimentali che si sono succedute nel tempo.

24. Tesi di laurea di A. Taralletto De Falco, *La villa di Passolombardo, analisi delle strutture dal II sec a.C. al XX d.C.,* a.a. 1997-1999.

25. Esistevano due tipologie principali di torchio: uno era azionato da leve e funi e funzionava attraverso lo scorrimento, tra due pali verticali (*arbores)*, di una trave posizionata in orizzontale (pressa), preferito da Catone (*De agri cultura*, 18-19) e Vitruvio (*de architectura* 6.6); l'altro era azionato da una vite senza fine e un contrappeso ed era quello preferito da Plinio (*Epistulae* 18.3.17).

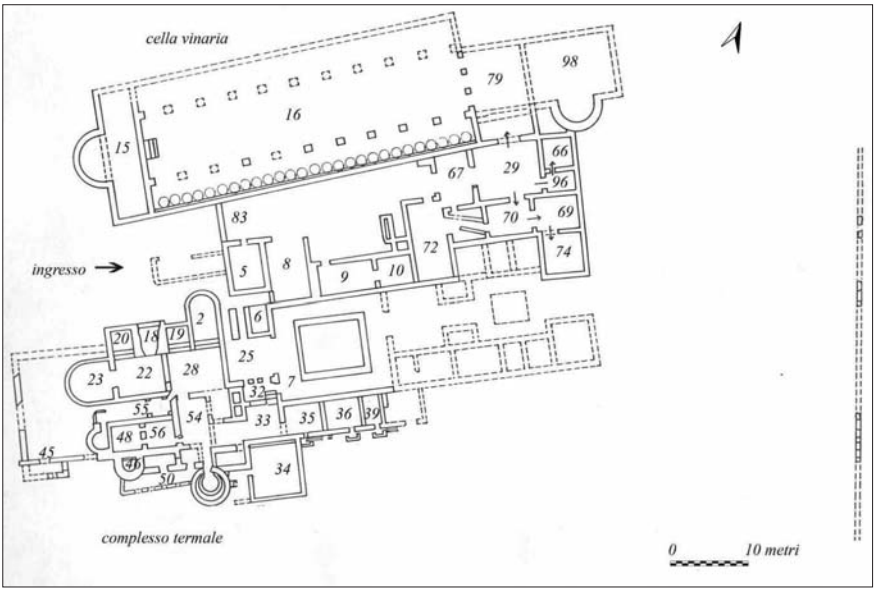


Fig. 5. La villa di Passolombardo, quarta fase edilizia: ristrutturazioni e ampliamenti in opera vittata mista.

paratia (ambienti 70 e 69).[26] Il nuovo impianto oblitera quello precedentemente utilizzato (cfr. seconda fase edilizia, fig. 3) e potrebbe essere l'unico impianto funzionante in questo periodo.

Quarta fase edilizia: fra l'età medio imperiale e l'età tardoantica (fig. 5)

A partire dal IV secolo la villa è riorganizzata in un grande complesso specializzato nella produzione del vino (fig. 5). In questa fase si assiste all'abbandono degli impianti produttivi precedenti e alla costruzione, pro-

26. Columella, *De agri cultura*, XI, 2.71. Columella descrive un processo di separazione dell'olio attraverso l'uso di *structile gemellar*, due vaschette gemelle comunicanti attraverso un foro posto sul fondo e che hanno la funzione dei vasi comunicanti. L'olio più leggero tende a salire e galleggiare, lasciando sul fondo il liquido residuo che passa nell'altro serbatoio attraverso il foro. La paratia utilizzata nella vaschetta dell'ambiente 70 potrebbe avere la funzione di trasformare il serbatoio unico in due vaschette gemelle.

babilmente fra il IV e il V secolo d.C., di una gigantesca cella vinaria[27] (fig.5, ambienti 16 e 15) che sembra funzionare almeno fino a tutto il VI secolo d.C. Il nuovo edificio «sembra configurarsi come una trasposizione fedele delle raccomandazioni di Palladio»[28] sulla produzione del vino.

Altri interventi ascrivibili a questa ultima fase di vita della villa, e riconoscibili per l'uso dell'opera vittata presente anche nella muratura della cella vinaria, riguardano l'impianto termale. Il complesso termale, ristrutturato e ulteriormente ampliato, continua a funzionare. Le ristrutturazioni riguardano l'ambiente relativo al *laconicum* (ambiente 52), i due piccoli ambienti a nord di questo (ambienti 32 e 33) e le vasche del *frigidarium* (ambienti 19 e 20). Inoltre vengono realizzati altri tre ambienti per il *calidarium* (ambienti 35, 36 e 39) e uno per il *tepidarium* (ambiente 34), occupando parzialmente il portico (ambiente 84). [29]

Per quanto riguarda la parte abitativa, «la residenza del *dominus*, forse anche in parte abbandonata, non rispondeva più di certo, in quest'epoca, alla funzione che siamo soliti riscontrare puntualmente nelle ville fino alla fine del II o agli inizi del III secolo».[30] Alcuni ambienti pavimentati con mosaici, che precedentemente si affacciavano sul portico est, vengono riconvertiti a funzioni di servizio per la nuova produzione (ambienti 66 e 96), con l'innalzamento della quota pavimentale mediante un riempimento che copre le precedenti pavimentazioni a mosaico.

L'accesso, sia per la nuova area di produzione sia per le terme, avviene nella parte ovest della villa, ed è riconoscibile per la presenza di un tratto di strada basolata, messo in posa utilizzando basoli estratti probabilmente da una strada dismessa, che entra fin nel cuore della villa costeggiando il lato sud della cella vinaria (ambiente 83),[31] fino a una grande soglia in tufo.[32]

Si tratta di trasformazioni importanti essendo al momento l'unico com-

27. «Sembra configurarsi come un enorme cella vinaria di oltre 800 metri quadrati di superficie, destinata ad ospitare – e per la prima volta in uno stesso spazio – tutto il ciclo di trasformazione dell'uva fino all'immagazzinamento del vino»: Ricci, *Palladio e la villa di Passolombardo,* p. 174.

28. *Ibidem*, p. 172.

29. «Nell'intenso traffico, nell'andirivieni che doveva svolgersi a Passolombardo, l'impianto termale, più che per un gran numero di residenti, sembrerebbe spiegarsi piuttosto con numerose e frequenti soste brevi»: *ibidem*, p. 178.

30. *Ibidem*, pp. 176-177.

31. *Ibidem*, p. 177.

32. Cfr. nota 15; non è ancora chiaro se la soglia sia stata messa in posa in questa fase o se persiste dalle fasi precedenti.

plesso noto, le cui caratteristiche potrebbero contribuire a far luce sull'organizzazione delle produzioni e dei commerci in età tardo antica. Inoltre «se si identifica la nostra *cella vinaria* con quella che Palladio associa alla villa, occorre ammettere che, a Passolombardo non riusciamo a ritrovarvi le differenti parti descritte nell'*Opus agriculturae*, a meno di compiere un notevole salto di scala […]»[33] identificando, quindi, il complesso di Passolombardo come «una delle molecole che probabilmente costituivano la "villa rustica" di epoca tarda: frammentata in parti e distribuita in uno spazio più esteso».[34]

33. Cfr. nota 30.
34. Ricci, *Palladio e la villa di Passolombardo*, p. 178.

Francesco Laddaga

2. Necropoli e insediamento rustico

Tra i mesi di maggio e luglio del 2003, in occasione dei lavori per la realizzazione di un teatro all'aperto nell'"Area Grandi Eventi" del Comprensorio universitario, sono stati effettuati alcuni sondaggi archeologici, la cui esecuzione è stata coordinata da Emiliano Tondi e da chi scrive.[1] In relazione alle nuove edificazioni, che, oltre al teatro, prevedevano anche una strada d'accesso da via Berkley e una serie di parcheggi, sono state realizzate quattro trincee esplorative: una in corrispondenza del tracciato della futura strada e tre nell'area del teatro (fig. 1, n. 7).[2]

Secondo quanto riportato da L. Quilici in questa porzione di territorio erano riconoscibili tre aree archeologiche. La prima era rappresentata da numerosi frammenti affioranti e un pinnacolo, realizzato quasi interamente con laterizi di reimpiego, interpretato come segnacolo dell'Acquedotto Felice[3] (fig. 1, n. 4); la zona era inoltre attraversata da due tracciati viari, individuati dall'analisi delle fotografie aeree e dall'affioramento in più punti di numerosi basoli, interpretati l'uno come diverticolo della via Labicana[4]

1. Alle indagini archeologiche hanno partecipato anche Paola Scandellari ed Andrea Moro; Tommaso Bertoldi ha curato l'analisi dei reperti ceramici e Loredana Carboni lo scavo e lo studio delle sepolture e dei reperti osteologici.

2. La prima trincea è stata suddivisa in due tronconi per il passaggio nell'area dei cavi dell'alta tensione: realizzata lungo l'asse nord/sud, quello della futura strada, è stata approfondita fino al banco di tufo senza intercettare segni o manufatti di natura antropica.

3. L. Quilici, *Collatia, Forma Italiae,* Regio I, X, Roma 1974, n. 615, pp. 683-684. L'Acquedotto Felice, iniziato da Gregorio XIII nel 1583, deve il suo nome a papa Sisto V, al secolo Felice Peretti, che lo portò a termine nel 1585.

4. *Ibidem*, n. 769, pp. 852-854; nell'area Quilici aveva osservato numerosi frammenti ceramici di epoca repubblicana e materiale edilizio di età imperiale (fig. 1, n. 1).

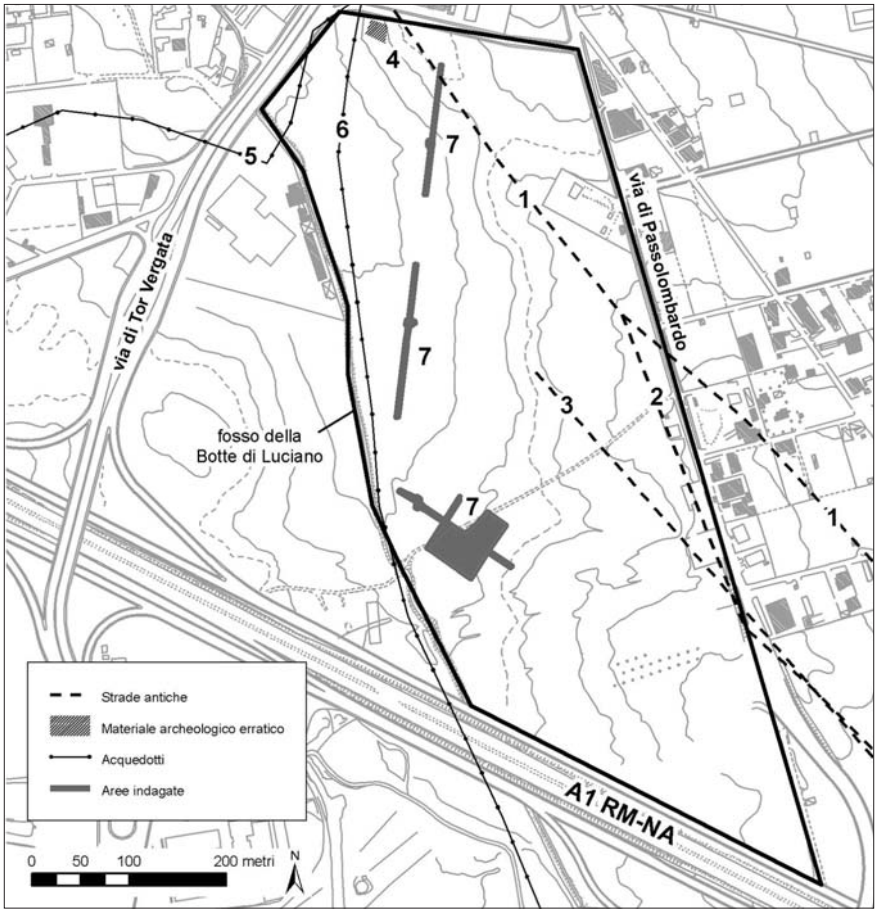


Fig. 1. L'Area Grandi Eventi: localizzazione degli interventi e delle aree archeologiche.

e l'altro come divisione tra i fondi di pertinenza delle diverse ville presenti nella zona.[5]

La *Carta dell'Agro* non apportava modifiche sostanziali a quanto riportato da Quilici, eccezion fatta per l'orientamento della seconda strada e

5. *Ibidem*, n. 768, p. 852 (fig. 1, n. 3).

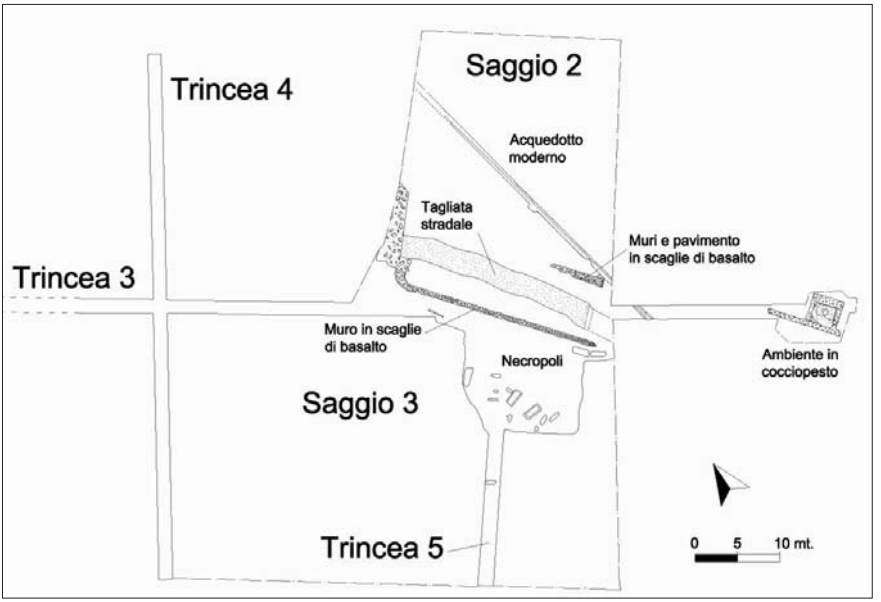


Fig. 2. Planimetria degli scavi (part.).

per la presenza di un secondo acquedotto, che incrocia l'Acquedotto Felice in prossimità del segnacolo in laterizi (fig. 1, nn. 2 e 6; l'Acquedotto Felice corrisponde al n. 5).[6]

Gli scavi hanno rivelato che in realtà l'area era ben più ricca di preesistenze, mettendo in luce un insieme di strutture riconducibili a tre nuclei distinti: una villa di epoca romana, una necropoli coeva e quello che può essere interpretato come un insediamento rustico di epoca tardoantica.[7] I piani più antichi sono stati individuati lungo uno dei limiti dello scavo,

6. *Carta storica archeologica monumentale e paesistica del suburbio e dell'agro romano*, Roma 1990, F. 25, nn. 112s e 206s; i due acquedotti corrispondono ai nn. 190a e 147a e le due aree di frammenti ai nn. 191 e 196.

7. In seguito al rinvenimento di questi resti l'Università di Roma 'Tor Vergata' ha rinunciato al progetto originario e allo sfruttamento dell'area, ottenendo dalla Soprintendenza di Roma il permesso di interrompere le operazioni e di reinterrare l'area senza ulteriori indagini, decisione che ha di fatto limitato la possibilità di comprendere a fondo la natura delle strutture e, soprattutto, la loro reale estensione.

dove erano visibili in sezione due strati di natura geologica: quello inferiore, più sottile e costituito da terra di colore marrone, per similitudine con contesti meglio indagati presenti in zona (es. via Lucrezia Romana), potrebbe riferirsi a piani di frequentazione antropica datati in quelle aree con la tecnica del radiocarbonio a 5150 (± 70) anni fa. Lo strato superiore, invece, sarebbe da ascrivere a successive attività vulcaniche, comunque anteriori all'età storica: la presenza di particolari minerali e frammenti di rocce vulcaniche permettono di identificarlo come il risultato di un trasporto fluido, probabilmente una colata fangosa.[8]

Alla villa romana appartengono le strutture individuate nel limite est dello scavo (fig. 2), laddove il banco naturale di tufo risaliva dai 5 metri di profondità dell'estremità ovest (in prossimità del Fosso della Botte di Luciano) a poche decine di centimetri dal piano di calpestio; si tratta di quattro murature ortogonali, conservate quasi esclusivamente a livello di fondazione (in conglomerato di malta e frammenti di laterizi e poggianti direttamente sul banco), che delimitavano in una prima fase almeno due diversi ambienti;[9] il muro di separazione tra i due conserva pochi centimetri dell'alzato, in cui si riconosce un filare del paramento in opera laterizia.

In una seconda fase i due ambienti vennero uniti e rivestiti da uno strato in cocciopesto; la conformazione del piano pavimentale, in pendenza verso una sorta di vaschetta di forma circolare posta nel mezzo, e soprattutto l'uso del cocciopesto fanno pensare ad un ambiente di tipo produttivo, verosimilmente per le fasi di lavorazione del vino o dell'olio,[10] pertinente alla *pars rustica* della villa, che doveva occupare la sommità del poggio, dunque la zona immediatamente ad est dell'area di scavo.[11]

8. Le informazioni relative alla sezione esposta e alle relative fasi geologiche sono state redatte sulla base delle osservazioni del geologo Arrigo Scenna (Università di Roma Tre), appartenente all'équipe del prof. Giordano e del prof. Funiciello, che ebbe modo di osservarle durante gli scavi e che si coglie l'occasione per ringraziare.

9. Almeno uno dei muri prosegue sicuramente oltre il limite della trincea, a est, in una zona che non è stato possibile indagare.

10. Per l'utilizzo del cocciopesto negli ambienti produttivi e per la sua ricorrente presenza nelle ville rustiche del suburbio cfr. da ultima M. De Franceschini, *Ville dell'Agro Romano*, Roma 2005, pp. 304-305 e 369. Un ambiente analogo a quello descritto, pertinente proprio ad una villa di epoca romana, è stato individuato poche centinaia di metri a nord di questo sito, in località Boccone del Povero; cfr. contributo di Tommaso Bertoldi, *Villa e necropoli di Boccone del Povero*.

11. Gli agronomi romani consigliavano di edificare le ville sulle sommità dei poggi o comunque in zone rialzate (es. Varrone, *De re rustica*, I, 12-13) e recenti studi di tipo ter-

Fig. 3. Pavimentazione e murature in scaglie di basalto (part.).

In prossimità della villa si trovava, come spesso accade, una necropoli, della quale sono state rinvenute 15 sepolture, le cui caratteristiche permettono di ricondurla a strati sociali piuttosto poveri:[12] tutte ad inumazione e con un singolo defunto, sono realizzate mediante una semplice fossa nel banco di tufo, con o senza copertura, e quasi tutte sono prive di corredo.[13]

ritoriale confermano che tali indicazioni erano generalmente, ove possibile, seguite; cfr. E. Tondi, *Archeologia predittiva e Geographic Information System*, Roma 2007, pp. 68-89.

12. Non tutta l'area che circonda le sepolture rinvenute è stata approfondita fino al livello del banco di tufo, ma solo una minima parte; è dunque assai probabile, vista la concentrazione di sepolture rilevata nella zona approfondita, che la necropoli sia in realtà assai più consistente, anche se ben poco si può ipotizzare in merito alla sua estensione; è facile supporre, tuttavia, che il suo limite occidentale non arrivasse alla trincea 4, che, approfondita fino allo strato naturale di tufo, non ha intercettato alcuna sepoltura (cfr. fig. 2).

13. Su quindici sepolture sette erano prive di copertura, mentre le altre erano ricoperte da tegole, in piano (una) o a cappuccina (sette). Solo due tombe avevano un corredo, benché minimo: una moneta la prima e una moneta più due piccoli vasi la seconda.

Per quanto riguarda i defunti il pessimo stato di conservazione della maggior parte degli scheletri non permette un'analisi precisa del loro sesso e, soprattutto, dell'età; quattro di essi erano comunque sicuramente neonati o bambini e nove adulti tra i 25 e i 50 anni.

Due tombe vicine attirano l'attenzione per la consistenza delle strutture di copertura, senza eguali nella necropoli;[14] il fatto che contengano rispettivamente un uomo e una donna e la prossimità con tre sepolture di infanti potrebbe far ipotizzare che si tratti di un unico nucleo familiare.

In merito alla cronologia le uniche informazioni possono essere tratte dalle due monete bronzee rinvenute all'interno di due sepolture. La prima presenta sul dritto il busto dell'imperatore Adriano e le parole HADRIANVS AVGVSTVS, mentre sul rovescio si trova una figura stante attorno alla quale è possibile leggere FELICITATI AVG COS III PP – S/C, iscrizione che la data tra il 128, quando l'imperatore accettò il titolo di *Pater Patriae*, e il 138 d.C., anno della sua morte.

La seconda moneta fu coniata sotto Alessandro Severo e riporta sul dritto il busto dell'imperatore con la scritta [IM]P CAES M AVR SEV ALEXA[N]DER AVG e sul rovescio una figura femminile stante non meglio determinabile attorno alla quale è possibile leggere LIBERAL[ITAS] AVGVSTI [II o III] – S/C: sulla base della titolatura imperiale è possibile ipotizzare una datazione tra il 222 e il 228 d.C.

Il limite nord della necropoli sembrerebbe essere costituito da un muro conservato per poche decine di centimetri e lungo più di 20 metri, realizzato con scaglie irregolari di basalto e basoli di reimpiego legati con malta: in mancanza di materiale datante e relazioni stratigrafiche (non avendo il muro contatti con altri strati all'infuori del banco naturale di tufo) la sua realizzazione non può essere datata con precisione, ma sulla base della tecnica impiegata sembrerebbe potersi ascrivere alla tarda antichità. Se dunque, come sembra, la necropoli si sviluppa unicamente a sud, esso deve in qualche modo ricalcare una suddivisione tra "area dei vivi" e "area dei morti" già ben delineata in età medio e tardo-imperiale.

Poco più a nord, all'interno del saggio 2 (fig. 2), sono state rinvenute altre due strutture murarie, realizzate nella medesima tecnica edilizia

14. Al di sopra della comune copertura a cappuccina le due sepolture avevano una seconda copertura, costituita da una struttura in conglomerato di malta e materiale vario; una era inoltre fornita di un tubulo libagionale, inglobato in questa copertura superiore. Le due sepolture, infine, avevano il medesimo orientamento, in un contesto in cui non sembra essercene uno principale.

e allineate alla precedente, con la quale devono evidentemente essere in relazione; esse formano un angolo di quello che doveva essere un ambiente chiuso, del quale sono stati rinvenuti i resti della pavimentazione, che, realizzata anch'essa in malta e scaglie di basalto, rappresenta un *unicum* per l'epoca nel Suburbio (fig. 3).

Tra questo ambiente e il muro più lungo, ad esso parallelo, un taglio nel banco largo circa 2,5 metri e riempito da uno strato di terra piuttosto compatto sembrerebbe pertinente ad un tracciato stradale, sul tipo dei molti rinvenuti nelle vicinanze.[15]

Queste strutture, dunque, permettono di stabilire che dopo un (primo?) impianto di età imperiale (villa e necropoli), sicuramente attivo tra I e II secolo, ancora in epoca tardo-antica il sito conosce un periodo di trasformazione e vita, verosimilmente sempre a carattere agricolo, che conserva una delimitazione tra abitato ed area funeraria.

Al centro del saggio 2, infine, sono state rinvenute anche 2 condutture, realizzate all'interno di una struttura muraria e pertinenti ad un acquedotto moderno: in tubuli fittili quella inferiore (in disuso) e in ghisa quella superiore, che evidentemente sostituì la prima e il cui andamento sembra puntare esattamente in direzione del segnacolo in laterizi indicato da Quilici come pertinente l'Acquedotto Felice; questo allineamento, che potrebbe avere come ulteriore elemento un segnacolo molto simile situato ancora più a nord, all'interno della vicina Facoltà di Ingegneria, però, sembrerebbe smentire questa attribuzione.

15. Cfr. contributo di Serafino Scalzi, *Tracciato stradale*.

Tommaso Bertoldi

3. La villa e la necropoli di Boccone del Povero

La località Boccone del Povero si trova sulla sommità di un poggio tufaceo delimitato a est dal Fosso del Cavaliere e a ovest dal Fosso della Botte di Luciano.[1] In occasione dei lavori per la costruzione della nuova mensa universitaria e per la realizzazione della sede A.DI.SU., sono state avviate in quest'area una serie di indagini archeologiche preventive. Le indagini, che hanno interessato un'area di circa due ettari, sono state condotte in tre differenti campagne tra il 1995 e il 2002.[2] Al termine degli scavi, il sito ha

1. L'area corrisponde al punto in cui L. Quilici ha individuato una grande concentrazione di materiale ceramico e frammenti marmorei, tra cui una base modanata di 2.11 X 1.50 metri e numerosi blocchi di marmo bianco oltre a blocchi parallelepipedi di peperino. Il materiale è stato interpretato come appartenente a una grande villa antica (L. Quilici, *Collatia, Forma Italiae,* Regio I, X, Roma 1974, p. 281, sito 607). Subito a est Quilici ipotizza anche la presenza di un tracciato viario con andamento NO/SE, che da località Caminetti a nord, attraversa la tenuta di Passolombardo, per poi congiungersi a sud alla via Cavona (*ibidem*, p. 856, sito 777). Stesso tipo di presenze si riscontra nella Carta dell'Agro, dove è segnalato proprio sulla sommità del poggio di Boccone del Povero, un'area di frammenti fittili (*Carta storica archeologica monumentale e paesistica del suburbio e dell'agro romano*, Roma 1990, F. 26, n. 162) e subito a est un probabile tracciato antico, il cui percorso ricalca esattamente quello precedentemente descritto (Carta dell'Agro, F. 26, n. 119s). Ulteriori indagini topografiche realizzate tra il 1992 e il 1993 dal CeSTer e finalizzate alla realizzazione di una carta archeologica delle presenze all'interno del Comprensorio dell'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", hanno evidenziato in corrispondenza di quest'area una concentrazione di frammenti ceramici segnalati come UT 674 (la documentazione relativa a questa ricerca è consultabile presso il CeSTer-Università di Roma "Tor Vergata", via Columbia s.n.c.).

2. La prima campagna, condotta tra il 1995 e il 1996 ha previsto in principio la realizzazione di una serie di 16 trincee esplorative con andamento N/S, finalizzate a una prima valutazione delle presenze archeologiche. In seguito, nel settore dove sono emersi i resti della villa romana, le indagini si sono limitate agli ingombri delle trincee (quest'area

restituito un quadro piuttosto complesso, costituito da una serie di evidenze archeologiche di differente tipo (fig. 1).[3]

Nel settore occidentale e settentrionale del poggio, sono stati rinvenuti i resti di una villa databile tra la tarda età repubblicana e il II secolo d.C. Il pessimo stato di conservazione delle murature, conservate mediamente per un alzato di circa mezzo metro e messe in luce solo in minima parte, non hanno permesso di ricostruirne l'intera planimetria e non hanno consentito di definirne con precisione le successive trasformazioni.

Nella parte centrale del poggio, oltre a numerose tracce di trincee di coltivazione scavate nel banco di tufo, è stata individuata anche una vasta necropoli limitata a est da un tracciato viario con andamento NO/SE e tagliato direttamente nel banco di tufo.[4] Indagata in maniera sistematica, la necropoli era composta da oltre 300 deposizioni, la maggior parte delle quali databili in età antonina e tardo antonina.[5] Tale arco cronologico segna con molta probabilità anche il progressivo abbandono della villa e delle sue attività produttive, dal momento che i le tombe obliterano le tracce delle coltivazioni precedenti.

Un'ultima evidenza archeologica emersa durante le indagini nel settore centrale del poggio è testimoniata dalla scoperta di un immondezzaio ceramica legato alla vicina villa.

non prevedeva alcun progetto di edificazione), mentre, nel settore dove sono emersi i resti delle deposizioni, è stata scavata in principio solo la porzione ovest della necropoli (141 sepolture). La prima campagna di scavo è stata condotta dal dott. A. Bedetti e dalla dott. ssa D. Cirone con la collaborazione di studenti della cattedra di Metodologia e Tecnica della Ricerca Archeologica dell'Università di Roma "Tor Vergata" (prof.ssa A. Ricci). La seconda campagna, realizzata nel 2000, ha previsto lo scavo integrale di un immondezzaio ceramico, che nelle precedenti indagini era stato solo segnalato. La seconda campagna di scavo è stata condotta da chi scrive e dal dott. A. Taralletto De Falco. La terza e ultima campagna ha completato, tra il 2001 e il 2002, lo scavo di tutta la necropoli (160 sepolture) e in particolare il suo settore est e la tagliata stradale. Le indagini sono state condotte dalla dott.ssa R. Biondo, dal dott. M. Brando e dalla dott.ssa A. Lo Monaco.

3. Una mostra permanente dal titolo *Fuori dai Fori. La periferia della Roma contemporanea nel cuore della Roma antica* e allestita nei locali del CeSTer, raccoglie pannelli didattici e parte dei reperti riferibili allo scavo di Boccone del Povero.

4. Questo tracciato è da mettere in relazione sia con quello già segnalato da Quilici e dalla Carta dell'Agro (vedi *supra*, nota 1), sia con il tracciato viario rinvenuto a circa 500 metri in direzione S/E da Boccone del Povero (*infra* S. Scalzi, *Tratto di strada antica*).

5. La necropoli di Boccone del Povero è stata oggetto di una tesi di laurea svolta presso la cattedra di Metodologia e Tecnica della Ricerca Archeologica, Facoltà di Lettere e Filosofia, dell'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata": M. E. Baggioni, *La necropoli di Boccone del Povero*, a.a. 1998-1999.

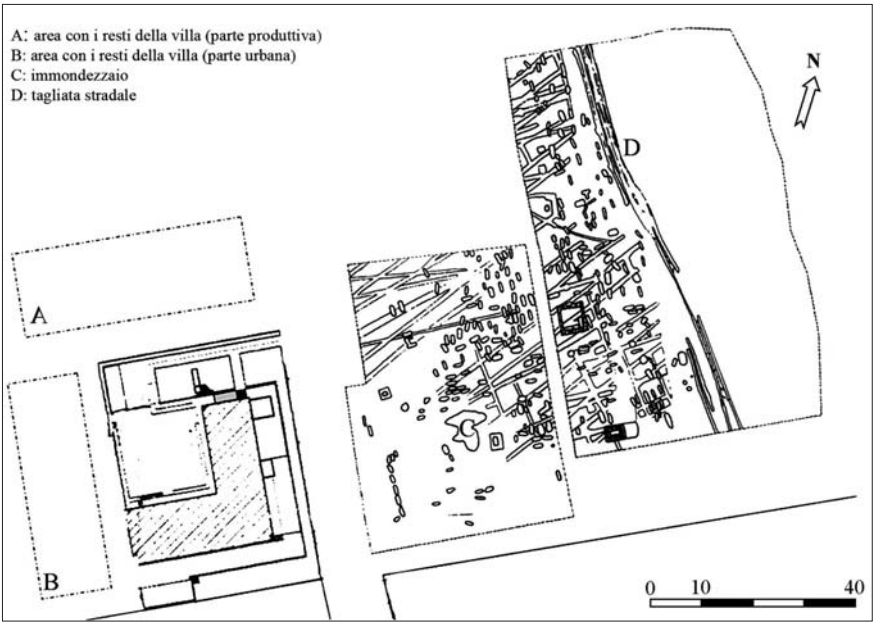


Fig. 1. Planimetria dell'area di Boccone del Povero. A ovest le aree con i resti della villa, nel settore centrale la necropoli con le trincee per la coltivazione e a est la tagliata stradale.

Analizzate nel loro insieme, le singole evidenze archeologiche rinvenute a Boccone del Povero sono riferibili a un unico complesso archeologico che ha subito differenti trasformazioni, sintetizzate in tre fasi comprese tra il II secolo a. C. e l'inizio del IV secolo d. C.

Prima fase. Tarda età repubblicana-età augustea

A questa fase corrispondono l'impianto della villa produttiva e alcune trasformazioni riscontrate dall'analisi dei pochi resti conservati. Nonostante questa limitazione, è stato comunque possibile fornire alcune indicazioni sull'estensione dell'edificio e ricostruire quelle che dovevano essere la parte residenziale (*pars urbana*) e la parte produttiva (*parsa rustica*) della villa.

I pochi resti della parte residenziale sono stati individuati nel settore occidentale del poggio, dove questo digrada verso ovest. Si tratta di due soli ambienti, uno da attribuire ipoteticamente a un atrio, per la presenza di tre colonne in peperino e tufo rosso[6]. Pochi metri più a sud sono stati messi in luce i resti di un secondo ambiente, decorato con un mosaico geometrico a tessere bianche e nere. Non è stato possibile ricostruire il disegno originario del mosaico a causa del pessimo stato di conservazione e per la limitatezza dell'area pavimentale scoperta. Tracce di una successiva trasformazione di questi due ambienti è testimoniata dalla tamponatura delle tre colonne in tufo con tramezzi in opera reticolata rivestita in cocciopesto e dalla copertura del pavimento in mosaico con uno strato di malta idraulica.

Quella che verosimilmente doveva essere la parte produttiva della villa è concentrata nel settore nord e nord-ovest del poggio, dove sono state individuate alcune tracce di un ambiente rivestito in cocciopesto e segnato da tre cavità circolari, destinate probabilmente alla conservazione o lavorazione di derrate alimentari.[7] Pochi metri più a nord, indagini limitate a due piccole trincee hanno evidenziato resti di strutture collegate alla conservazione e allo smaltimento dell'acqua. Si tratta di alcune condotte scavate direttamente nel banco di tufo e canalette rivestite in cocciopesto che confluiscono all'interno di un pozzo circolare scavato anch'esso nel banco di tufo. [8]

Inoltre numerose tracce di trincee per la coltivazione della vite, localizzate nel settore centrale e orientale del poggio, sono la testimonianza delle attività agricole praticate intorno alla villa. Queste tracce sono state divise in almeno tre tipi, stabiliti unicamente in base al diverso orientamen-

6. Le colonne sono allineate e orientate in direzione NO/SE e hanno un diametro di circa 0.65 metri.

7. Una struttura simile è stata individuata in un insediamento rustico, localizzato un chilometro circa in direzione S/O da Boccone del Povero (*infra*, F. Laddaga, *Necropoli e insediamento rustico*).

8. In occasione dei lavori legati alla manifestazione della XV Giornata della Gioventù a Tor Vergata, sono state effettuate dalla Soprintendenza Archeologica di Roma, alcune indagini archeologiche nel settore settentrionale e occidentale del poggio di Boccone del Povero. Nell'ambito di questi interventi sono stati individuati ulteriori resti pertinenti alla villa, che consistono in una serie di terrazzamenti in opera cementizia e varie canalizzazioni per lo smaltimento e il recupero dell'acqua (S. Musco, *Tor Vergata. XV Giornata Mondiale della Gioventù. Accertamenti archeologici preliminari,* in *Archeologia e Giubileo. Gli interventi a Roma e nel Lazio nel Piano per il Grande Giubileo del 2000*, a cura di F. Filippi, Napoli 2001, pp. 277-280).

to: NO/SE, NE/SO e E/O. La lunghezza delle trincee varia sensibilmente, mentre la loro larghezza è molto simile ed è compresa tra 0,80 e 1 metro. La loro regolarità e la presenza, in relazione con essi, di tagli per l'impianto di alberi da sostegno, ha fatto pensare a trincee per la coltivazione di vigneti, con il cosiddetto metodo "a vite maritata". Questo tipo di coltivazione prevedeva, secondo i dettami descritti da Catone (Cat. *De agri cultura*, 7. 1) e Columella (Col. *De re rustica*, 3. 12; 5. 6), filari di viti alternati ad alberi di frassino, olmo e pioppo.[9]

Seconda fase. Età traianea-età tardo antonina

Questa fase, che copre un arco cronologico di un sessantennio circa, corrisponde alle due evidenze archeologiche più interessanti e meglio conservate dell'intero scavo di Boccone del Povero: un immondezzaio ceramico e la quasi totalità delle sepolture della necropoli, che in questa fase costituiscono più del 95% delle deposizioni.

L'immondezzaio, localizzato nel settore centrale del poggio, è lo strato di riempimento di una fossa di forma irregolare scavata direttamente nel banco di tufo e realizzata con molta probabilità per estrarre pozzolana. Questa ipotesi è confermata sia dalla forma della fossa, che sembra seguire la vena naturale di pomici e pozzolane, sia dalla presenza lungo il limite e nelle pareti della fossa di residui di questo materiale vulcanico.

Il riempimento, da mettere in relazione con le attività della vicina villa, è costituito in prevalenza da numerosi frammenti ceramici e frammenti di materiale edilizio. L'importanza di questo strato di scarico è legata fondamentalmente a due aspetti. Il primo aspetto riguarda il tipo di materiale rinvenuto, il secondo aspetto riguarda il periodo di formazione, che dalla cronologia dei reperti risulta molto omogeneo e databile tra l'età adrianea e l'età antonina.[10]

9. Per ulteriori informazioni su questo tema si veda S. Pracchia, *Note per un'archeologia dei paesaggi*, in *Luoghi e paesaggi archeologici del suburbio orientale di Roma*, a cura di S. Musco, L. Petrassi e S. Pracchia, Roma 2001, pp. 237-330.

10. Nel complesso sono presenti ceramiche da mensa fini e comuni e ceramiche da cucina, sia di produzione locale sia di importazione, contenitori da trasporto e lucerne. Tra le ceramiche da mensa fini, oltre a rari frammenti residuali di ceramiche a vernice nera (0.5%), il materiale contestuale è caratterizzato da sigillata africana A, sigillata italica liscia e tardo italica decorata, sigillata orientale B^2 e pareti sottili, con tipi morfologici in circolazione tra gli

Analizzando in particolare il primo aspetto, è possibile ipotizzare come la presenza di circa 400 frammenti di materiale edilizio di vario tipo (tegole, laterizi, coppi, tubi per condutture idriche e marmo) sia la testimonianza di una fase di trasformazione o di ristrutturazioni edilizie all'interno della villa. La presenza invece di più di 3500 frammenti ceramici ha permesso di avanzare ipotesi su alcuni aspetti della vita quotidiana della comunità che viveva all'interno della villa. Una ricerca in corso di pubblicazione[11] ha analizzato in particolare le ceramiche comuni da cucina e da mensa di produzione romano-laziale, per tentare di ricostruire le abitudini alimentari e i metodi di cottura dei cibi.

Dati interessanti su chi viveva e lavorava nella villa sono emersi in particolare anche dallo scavo della necropoli, che proprio nella seconda fase, ma soprattutto nei decenni centrali del II secolo d. C., subisce uno sviluppo considerevole. In questo caso la ricerca è stata indirizzata su più aspetti che riguardano principalmente il sesso e l'età delle deposizioni, il tipo di rito funerario e alcune tra le principali patologie riscontrate. L'ottimo stato di conservazione delle deposizioni ha costituito infatti una valida motivazione per avviare uno studio preliminare su tutti i resti osteologici e per effettuare alcune ricerche specifiche su un campione di individui meglio conservati.[12]

Per quanto riguarda il sesso e l'età dei defunti, sembra che la maggiore incidenza della mortalità abbia colpito le donne con un'età compresa tra i 21 e i 30 anni, seguite da bambini tra l'età infantile e i 14 anni e dagli uomini con un'età compresa tra i 31 e i 40 anni. In linea generale l'età media, sia per gli uomini che per le donne, si colloca tra i 21 e i 30 anni (33%), mentre gli ultra cinquantenni raggiungono il 5,6%. Dal tipo di rito funerario si evince che più di 240 defunti sono stati seppelliti con il rito

ultimi decenni del I e la metà del II secolo d. C. Anche le ceramica da mensa comuni (25.7%), quasi tutte di produzione romano-laziale, trovano ampi confronti con materiale proveniente da strati datati tra l'età flavia e l'età antonina. Per quanto riguarda il vasellame da cucina, suddiviso tra oggetti di fabbricazione romano-laziale (29.3%) e di importazione (Africa Proconsolare, Campania ed Egeo), confronti puntuali con contesti editi soprattutto di Roma, di Ostia e dell'area laziale confermano una datazione compresa tra l'età traianea e l'età antonina. Le anfore (27.5%), il cui ambito produttivo tocca tutte le principali aree del Mediterraneo (Italia, Spagna, Gallia, Africa ed Egeo-oriente), sono datate tra la seconda metà del I e il II secolo d. C. Completano il quadro le lucerne (2%), tutte di produzione locale e con tipi in circolazione soprattutto tra gli ultimi decenni del I e la metà del II secolo d. C..

11. T. Bertoldi, *Ceramiche comuni dal suburbio di Roma*, in corso di pubblicazione.

12. Lo scavo delle sepolture e lo studio preliminare dei reperti osteologici, sono stati condotti dalla società Charun s.r.l. e dalla dott.ssa Lisa Nencioni, sotto la direzione scientifica della Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma (dott.ssa P. Catalano).

Fig. 2. a) Tomba con copertura a "tegole piane" dalla necropoli di Boccone del Povero. b) Tomba con copertura a "cappuccina" dalla necropoli di Boccone del Povero.

dell'inumazione, che proprio a partire dal II secolo d. C. andò sempre più affermandosi, mentre poco più di 20 sono stati seppelliti con il rito dell'incinerazione. Tra questi ultimi, particolarmente interessante è da segnalare un'incinerazione plurima, con le ceneri di tre individui raccolte all'interno in una particolare urna tripartita.

Nonostante una certa variabilità nel tipo di copertura, la maggior parte delle tombe è a fossa, senza copertura e scavata direttamente nel banco di tufo. Seguono, in numero minore tombe con copertura a "tegole piane" (fig. 2a) e con copertura a "cappuccina" (fig. 2b).[13] Le poche incinerazioni

13. Lo studio preliminare dei bolli rinvenuti nelle tegole di copertura delle tombe, ha costituito un'ulteriore conferma dell'ambito cronologico di maggiore sviluppo della necropoli nella seconda fase. Si tratta infatti di bolli semilunati o orbicolari da attribuire alle *figlinae* di *Domitia Lucilla*, *Aproniano* e *Petino*, *Plotina*, *Iuliae Proculae Eutychus servus* e bolli lunati *P. Aureli Abascanti*, oltre a bolli entro cartiglio rettangolare tipo *L. Sesti P. F. A(L)B/ Quirinalis* (cfr. M. Steinby, *La cronologia delle* figlinae *doliari urbane dalla fine dell'età*

sono soprattutto in olla ceramica, in due casi in urne di marmo e in un solo caso all'interno di un'olla in vetro.

Sempre rimanendo nell'ambito del tipo di rito funerario, dati di un certo rilievo sono emersi dallo studio sistematico dei corredi. In primo luogo, nella necropoli di Boccone del Povero, gli oggetti rinvenuti in maggiore quantità sono i chiodi in ferro. Non si tratta di una novità, dal momento che numerosi sono i riferimenti, nel rituale romano, a deposizioni con uno o più chiodi rinvenuti all'altezza della testa, del torace o ai piedi dell'inumato. Due sono le principali ipotesi avanzate per interpretare questo fenomeno piuttosto diffuso, una legata al fatto che i chiodi potevano servire per fissare assi di una cassa lignea (*ferculum*) o supporti in legno per sorreggere il corredo.[14] L'altra spiegazione è legata alla presenza del chiodo come carattere simbolico o rituale.[15]

Ad aspetti legati sicuramente al rituale funerario, è da associare la presenza di monete all'interno della bocca dei defunti, che assume maggiore importanza come dato cronologico. Infatti particolarmente consistente è la presenza in questa fase di monete attribuite ai principati di Adriano, Antonino Pio, Marco Aurelio, Commodo e a Diva Faustina, Marco Aurelio per Faustina e Marco Aurelio per Lucilla. Oltre ai chiodi e alle monete, il terzo tipo di corredo riscontrato in percentuale maggiore, è rappresentato da numerosi balsamari in vetro tipo Isings 28B[16] (datati tra l'età flavia e il II secolo d. C.), utilizzati durante il rituale funerario per versare profumi o contenere essenze particolari da depositare all'interno della sepoltura. Per quanto riguarda i corredi in ceramica le forme più attestate sono i boccali e i bicchieri in pareti sottili tipo Ricci 1985 1/117 e 1/102 (databili tra il I e il II secolo d. C.)[17] e lucerne del tipo Bailey O-P con bolli *C. Oppius*

repubblicana fino all'inizio del III secolo, in «Bollettino della Commissione Archeologica di Roma», 84 [1974-1975], pp. 7-132).

14. In una sola tomba la presenza di 66 piccoli chiodi in ferro è stata attribuita con certezza a una struttura lignea. Si trattava con molta probabilità di una cassa o di un baldacchino per sorreggere il defunto, dal momento che i chiodi erano distribuiti tutti intorno al defunto.

15. F. Ceci, *L'interpretazione di monete e chiodi in contesti funerari: esempi dal suburbio romano*, in *Culto dei morti e costumi funerari romani*, Wiesbaden 2001, pp. 87-88; F. Catalli, *La presenza di chiodi in tombe di età romana*, in *Aspetti di vita quotidiana dalle necropoli della via Latina*, a cura di R. Egidi, P. Catalano, D. Spadoni, Roma 2003, pp. 127-129.

16. C. Isings*, Roman glass from dated finds*, Groningen/Djakarta 1957, pp. 42-43.

17. A. Ricci, *Pareti Sottili*, in *Atlante delle forme ceramiche II*, Roma 1985, pp. 241-357.

Restitutus e *L. Fabricius Masculus*, che rimandano a officine di produzione urbana (Roma) e datate tra l'età tardo flavia e l'età tardo antonina.[18]

Ma sicuramente gli aspetti più rilevanti sono emersi dalle analisi dei denti e delle ossa di alcuni tra gli individui meglio conservati nelle sepolture della necropoli di seconda fase. Si tratta di analisi finalizzate a mettere in evidenza alcune alterazioni patologiche delle strutture ossee e a dare indicazioni generali sullo stato di salute e sulle abitudini alimentari, oltre che a ricostruire la statura media. Da queste analisi il dato generale indica un forte affaticamento e stress a carico delle ossa, dovuto con molta probabilità a un lavoro continuo e pesante, che interessa sia gli uomini sia le donne. Questo fenomeno è stato riscontrato anche in quella che è sicuramente la sepoltura più ricca tra quelle scavate a Boccone del Povero e che apparteneva a un individuo che doveva comunque avere un ruolo di un certo rilievo all'interno della comunità che viveva nella vicina villa. Si tratta di una giovane donna, morta intorno ai 25 anni di età, sepolta all'interno di un sarcofago in peperino (l'unico in tutta la necropoli) e accompagnata da un corredo costituito da un anello in oro con inciso un piccolo *Eros* con arco e freccia.

Le analisi dei denti su un campione rappresentativo hanno invece riscontrato una bassa incidenza delle carie, dovuta alla caratteristica delle acque che circondavano la villa. Si tratta infatti di acque ricche di fluoro, che evidentemente costituivano la base dell'approvvigionamento idrico.

Al momento è soltanto ipotetico collegare l'incremento di decessi nei decenni centrali del II secolo d. C. a Boccone del Povero con le due gravi pestilenze che colpirono l'Impero e la stessa Roma nel 166-169 d.C. e nel 189 d.C. durante il principato di Commodo. Infatti le tracce di questo tipo di epidemie non lasciano segni nei reperti osteologici. Rimane comunque il dato che sempre nuovi scavi di necropoli nei dintorni di Roma segnano un forte incremento del tasso di mortalità proprio durante l'età tardo antonina.[19]

Terza fase. III-IV secolo d. C.

L'ultima fase di frequentazione del sito è testimoniata unicamente da alcune deposizioni localizzate nel limite occidentale della necropoli. Si

18. G. Rizzo*, Instrumenta urbis I*, *Collection de l'École Française de Rome*, 307, Roma 2003, pp. 131-136.

19. M. De Nardis, *Le necropoli suburbane a osteria del Curato: aspetti e problemi*, in *Aspetti di vita quotidiana dalle necropoli della via Latina*, pp. 17-19.

tratta di tre inumazioni entro fossa scavata nel banco di tufo e di un'inumazione di infante in anfora di forma Africana IIIA, databile alla seconda metà del III-inizio del IV secolo d.C.[20] Le tre inumazioni in fossa sono databili grazie alla presenza di una moneta in ciascuna deposizione: una attribuita al principato di Settimio Severo, una a quello di Massimino il Trace e l'ultima al principato di Volusiano.

20. M. Bonifay, *Etudes sur la céramique romaine tardive d'Afrique*, Oxford 2004, pp. 118-119.

Paola Scandellari

4. Necropoli di Carcaricola

Il sito di Carcaricola si trova in prossimità del Fosso del Giardino e del Fosso dell'Incastro, e nelle vicinanze del Fosso della Botte di Luciano. L'area è stata spesso, in passato, segnalata come ricca di presenze archeologiche; anche la Carta dell'Agro[1] segnala la presenza di un tracciato stradale che dal Km 11 della via Casilina, procede, in direzione SE verso la località Vigne di Passolombardo.[2]

Lo scavo di quest'area si inserisce all'interno di un progetto di indagini archeologiche, finalizzate alla realizzazione degli assi viari interni al comprensorio di Tor Vergata.

L'intervento, previsto per verificare l'andamento del tracciato segnalato dalla Carta dell'Agro, ha comportato alcuni sondaggi preliminari che (avendo restituito materiale ceramico ed edilizio di epoca romana) hanno comportato una indagine su un'area più estesa (metri 24×12 ca.) scavata sistematicamente.[3]

A seguito di questo saggio è venuta alla luce una necropoli della prima età imperiale datata, in base ai materiali rinvenuti, tra l'età augustea e la tarda età antonina. Si tratta di 48 deposizioni delle quali 17 a inumazione e 31 a incinerazione.[4]

1. *Carta storica archeologica monumentale e paesistica del suburbio e dell'agro romano*, Roma 1990, F. 25, n. 105s.

2. L. Quilici, *Collatia*, *Forma Italiae*, Regio I, X, Roma 1974, siti 631, 744.

3. Lo scavo è iniziato nel dicembre del 1996 ed è terminato a febbraio del 1997, gli archeologi che hanno preso parte al lavoro sono: Priscilla Armellin, Marco Arizza, Maria Elena Baggioni, Alessandro Bedetti, Tommaso Bertoldi, Raffaella Cometti, Alessio De Cristofaro, Marzia Di Mento, Sabrina De Pace, Simona Gemmiti, Carmen Lalli, Daniele Magrelli, Dino Marcattili, Cinzia Palombi, Anna Putzu, Serena Rossi, Serafino Scalzi, Alessio Taralletto.

4. Per esigenze di progetto non è stato possibile indagare oltre, la necropoli è stata scavata solo parzialmente e i dati sono quindi relativi al saggio citato.

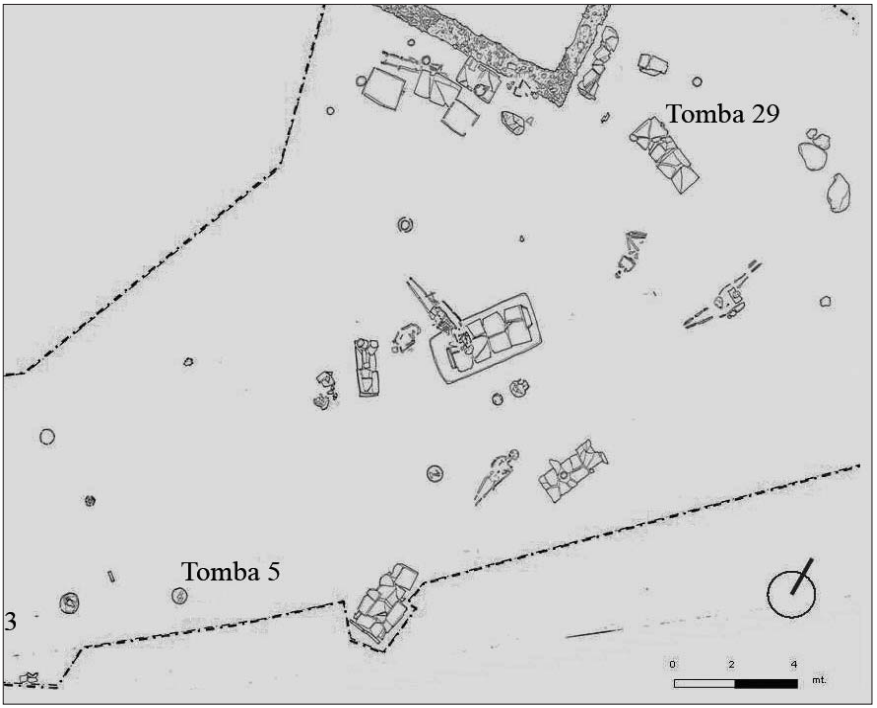


Fig. 1. Pianta generale della necropoli.

La necropoli si trova al di sotto di uno spesso strato di terra a matrice argillosa (circa 3 metri) interpretato come deposito naturale, dovuto con ogni probabilità, al passaggio di un corso d'acqua che attraversava, anticamente, l'area che oggi si trova a circa 10 metri più a sud. Confermano quest'ipotesi numerosi ciottoli fluitati presenti su tutta l'area .

Sono emerse anche alcune strutture in opera reticolata, che conservano un alzato di soli 30 centimetri, individuate presso il limite nord dell'area di scavo (fig. 1). Si trattava, verosimilmente, del recinto che circoscriveva un sepolcro.

Esternamente al recinto, addossate al muro, altre sepolture con copertura a cappuccina.

Altre strutture murarie relative a un altro sepolcro, parzialmente crollate, sono state individuate in prossimità del limite SO dell'area di scavo (fig. 1).

Una delle caratteristiche della necropoli di Carcaricola è la varietà dei tipi di deposizione presenti. Sono state trovate 48 deposizioni così suddivise: 17 a inumazione e 31 a incinerazione. Delle 31 a incinerazione: 16 sono in olla (3 di queste sono collocate in anfora, 9 sono deposizioni semplici e 4 presentano una *fistula* come segnacolo). 4 sono incinerazioni in anfora, 11 sono sepolture in fossa (1 con copertura a tegole piane e *fistula*, 2 con copertura a tegole piane senza segnacolo, 1 con copertura con tegole a "cappuccina" e pareti rivestite di argilla cotta, 4 sono senza copertura e 2 sono senza copertura con pareti rivestite di tegole).

Le 17 tombe a inumazione sono tutte deposizioni in fossa (3 presentano una copertura con tegole piane, 4 hanno una copertura a "cappuccina", 1 ha la copertura a "cappuccina" e *fistula*, 8 sono senza copertura e 1 è senza copertura, ma con *fistula*).

L'analisi dei materiali[5] ha permesso di determinare che la necropoli fu utilizzata tra il I e il II secolo d.C. il ritrovamento di due monete neroniane e una domizianea confermano la cronologia data dalla ceramica e dai corredi.

Prendendo in considerazione le singole sepolture, sono da segnalare alcuni corredi di particolare importanza. All'interno della tomba 5[6] è stato ritrovato un bollo sull'ansa di un'anfora Dressel 2-4 in cartiglio rettangolare HERM. L'interesse per questo bollo è legato al fatto che se ne conosce un solo esemplare conservato presso i Granai del Foro di Pompei.[7]

Nella tomba 29[8] è stato rinvenuto un corredo composto da un piatto in sigillata italica tipo *Conpsectus* 21.3.1 con bollo in *planta pedis* P.CLO. PRO,[9] un balsamario in vetro del tipo Isings 28a[10] e infine una moneta di Marco Aurelio.

5. I dati mi sono stati gentilmente forniti da Tommaso Bertoldi che ha studiato i corredi della necropoli.

6. Si fa riferimento alle unità stratigrafiche 17,18,19 e 62 che corrispondono a sepolture a incinerazione in anfora.

7. Anfora campana (Pompei-Sorrento) 50 a.C.-150 d.C. (C. Panella, M. Fano, *Le anfore con anse bifide conservate a Pompei*, in *Méthodes classiques et méthodes formelles dans l'étude des amphores*, Roma 1977, pp. 133-177).

8. Si fa riferimento alle unità stratigrafiche 102,151,152,167,168,265,266 – sepoltura a inumazione con copertura a tegole piane.

9. Il bollo riporta il nome di *Publius Clodius Proculus* un produttore dell'area laziale databile all'età flavia e antonina. (G. Rizzo, Instrumenta urbis I, Roma 2003, pp. 91-92)

10. Databile al I-II sec d.C. (C. Isings*, Roman glass from dated finds*, Groningen/ Djakarta 1957, pp. 41-42).

Fig. 2. Tomba 3: balsamario e olla in vetro.

Un ultimo esempio la tomba 3[11] ha restituito oltre a un'anfora Dressel 2-4, un balsamario intero in vetro di forma Isings 28b[12] (fig. 2) e infine un'olla in vetro di forma Isings 63[13] con relativo coperchio, integra e con all'interno ancora i resti ossei combusti[14] (fig. 2).

11. Si fa riferimento alle unità stratigrafiche 11,13,141,142 – sepoltura a incinerazione. Anfora spaccata all'altezza della spalla e utilizzata come contenitore di un'olla in vetro con coperchio.

12. Databile all'età flavia.

13. Databile al I-II d.C. (Isings, *Roman glass from dated finds*, pp. 42-43).

14. L'olla e parte dei corredi, sono visibili oggi all'interno della mostra permanente «Fuori dai Fori» visitabile all'interno della sede del CeSTer.

Serafino Scalzi

5. Tratto di strada antica

In un'area tra via Cracovia e via dell'Archiginnasio, sono state eseguite indagini archeologiche preventive alla costruzione delle residenze universitarie.[1]

Nell'area indagata erano già stati segnalati resti antichi. Quilici aveva indicato un tracciato stradale e un'area di frammenti fittili;[2] questi ultimi erano stati riportati anche nella Carta dell'Agro e interpretati come "antico tracciato stradale" e "villa".[3] Inoltre nel 2001, in occasione di uno studio aereofotogrammetrico sul territorio di Tor Vergata condotto dal CeSTer, erano state individuate tracce associabili a una strada.[4]

1. Lo scavo è stato eseguito da febbraio ad agosto 2006. Il sottoscritto si è occupato dello scavo archeologico e della redazione della documentazione. Ringrazio il dott. Stefano Musco per le indicazioni e i preziosi suggerimenti che mi ha fornito, Michela Rustici per l'aiuto nel rilevamento con la stazione totale, Emiliano Tondi per l'inserimento dei dati nel GIS del comprensorio di "Tor Vergata" e Tommaso Bertoldi per lo studio preliminare dei materiali ceramici rinvenuti.

2. L. Quilici, *Collatia*, *Forma Italiae*, Regio I, X, Roma 1974. Nell'unità topografica n. 777 Quilici osserva una grande quantità di basoli sul percorso già segnalato da Coste (J. Coste, *Le antichità nei dintorni di Torre Gaia*, Roma 1966). Questo dato è confermato anche dalla traccia evidenziata nella fotografia aerea del 1956-1958 a monte dei Caminetti. Nell'unità topografica n. 613, è segnalata un'area di frammenti individuata anche nelle fotografie aeree in cui è chiaramente visibile una traccia rettangolare interpretabile come il perimetro di una villa. Quilici riporta anche il toponimo del luogo "Muraccio dell'Ara Vecchia" che sottintende l'esistenza di strutture affioranti in tempi non lontani.

3. *Carta storica archeologica monumentale e paesistica del suburbio e dell'agro romano*, Roma 1990, F. 26: n. 145s (antico tracciato stradale) e n. 178 (villa). Quest'ultima alla fine degli anni 90, in occasione del Giubileo, fu oggetto di un'indagine della Soprintendenza Archeologica di Roma che portò alla luce alcune strutture antiche, ancora non pubblicate ma delle quali si è avuta notizia dagli ingegneri della società Consortile.

4. Lo studio è stato condotto nel 2001 attraverso l'analisi di foto aeree stereoscopiche a varia scala relative a cinque voli effettuati negli anni 1954, 1967, 1969, 1977 e 1994; i dati più significativi per l'indagine in questione sono da riferire ai voli del 1954 e del 1969.

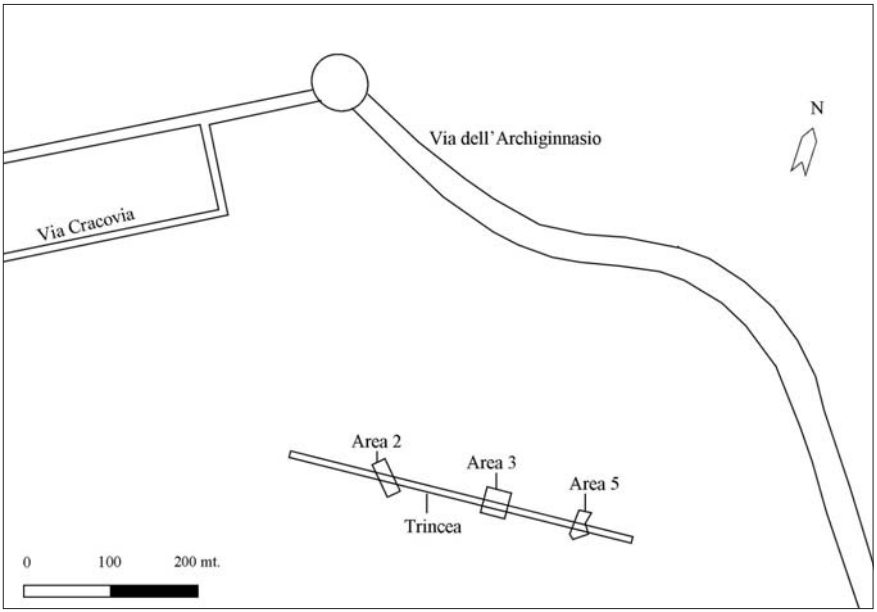


Fig. 1. Localizzazione dell'intervento.

La prima fase dei lavori ha previsto l'esecuzione di una trincea di 4 metri e lunga 400, posizionata in corrispondenza dell'asse mediano dell'edificio principale del progetto edile. Dallo scavo della trincea sono emerse tre diverse zone con resti significativi.

La prima (fig. 1, area 3) ha restituito alcuni canali scavati nel banco naturale di tufo che si estendono per 22,2 metri verso est.[5] La forma, la disposizione dei tagli e la presenza di pochi frammenti di materiali antichi rinvenuti sulla loro superficie suggeriscono l'associazione a tracce per la coltivazione di una vite maritata, riferibili alla prima e media età imperiale.[6]

5. «Il tufo è un'unità ignimbritica nota come tufo di Villa Senni che copre gran parte della Campagna Romana e che fu eruttata dall'apparato centrale dei Colli Albani circa 350.000 anni fa»: A. Bernardi, D. De Rita, R. Funiciello, F. Innocenti, I.M. Villa, *Chronology and structural evolution of Alban Hills volcanic complex*, *Latium, Italy*, 5th Int. Conf. Geochron. Isot. Geochem., Nikko 1982, p. 120.

6. La coltivazione della vite descritta secondo la tecnica della "vite maritata", già adottato dagli Etruschi nel V secolo a.C., è scomparsa solo trent'anni fa. Prevedeva la pre-

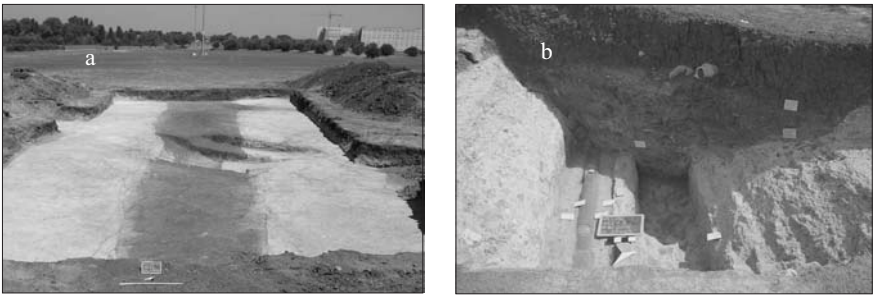


Fig. 2. a) Panoramica del tracciato stradale da sud. b) Approfondimento nella porzione centrale.

Nelle altre due parti della trincea, dove sono emersi resti archeologici (fig. 1, area 2 e 5) trattandosi di resti di più difficile lettura, si sono resi necessari ampliamenti d'indagine.

I resti individuati nella parte più orientale della trincea sono alcuni tagli, con orientamento NO/SE, disposti a pochi centimetri l'uno dall'altro. Probabilmente sono da imputare all'azione di un mezzo meccanico, *ripper,* solitamente usato per arare in profondità, che produce tagli lunghi e stretti molto simili a quelli rinvenuti. [7]

Il collasso della volta di un cunicolo, individuato in più punti dell'area indagata, ha permesso di ricostruirne l'andamento da nord a sud.

Il cunicolo, probabilmente, s'innestava nel pozzo circolare rinvenuto a nord dell'area mentre a sud si collegava a un altro taglio di forma irregolare al cui interno è stato individuato un muretto a secco costruito in blocchetti di tufo a costituire una separazione interna e/o un passaggio per poterlo attraversare. Poiché le unità stratigrafiche sono state solamente individuate e non scavate, è difficile trarre delle conclusioni, ma è possibile ipotizzare che esse costituissero un sistema di drenaggio e raccolta delle acque.

senza di un albero vivo come tutore per la crescita in filari orientati a est alternati a olmi, frassini o pioppi, come spiegato dai massimi agronomi antichi: Catone, *De agri cultura*, VII; Columella, *De re rustica*, III-V; Plinio, *Historia Naturalis*, XIV.

7. Lo scasso con la rippatura si esegue con scarificatori pesanti, detti ripper, in grado di raggiungere profondità rilevanti. Il ripper composto di 1-4 organi discissori, è portato da un trattore dotato di adeguata potenza e aderenza oppure da una macchina per movimento terra. Questo tipo di lavorazione non altera il profilo del terreno ma si limita a interrompere la sua continuità con una serie di tagli paralleli.

I resti individuati nella parte più occidentale della trincea (fig. 1, area 2 e fig. 2a) attengono a una tagliata stradale ricavata nel banco naturale di tufo di 7 metri di larghezza per 3,2 di profondità con andamento NE/SO.[8]

Durante l'indagine sono state individuate tre fasi: canale, tracciato stradale e strada-canale.

Prima fase. Canale

Sul fondo della tagliata (fig. 2b e fig. 3), nella porzione centrale dell'area, sono stati individuati e scavati due tagli paralleli di forma rettangolare per circa 2 metri di lunghezza: in quello a est sono alloggiati dei tubuli interconnessi a formare una conduttura, mentre quello a ovest (profondo circa 0,3 metri) presenta un fondo piatto e un riempimento molto compatto costituito da terra fluitata, prodotta probabilmente dello scorrimento dell'acqua. I tubuli e il canale hanno una pendenza da nord verso sud e il loro riempimento non ha restituito materiali antichi. La contemporanea presenza del condotto laterale in tubuli e del canale naturale privo di copertura può indicare una distinzione dell'approvvigionamento idrico: i tubuli per uso potabile e il canale per uso agricolo.[9] Probabilmente per inserire queste canalizzazioni è stato sfruttato e modificato un canale naturale formatosi dalle esondazioni del lago di Albano. Sono noti, infatti, fino al IV secolo a.C. fenomeni catastrofici dovuti alla fuoriuscita delle acque dal cratere del vulcano.[10]

Seconda fase. Tracciato stradale

I canali sul fondo della tagliata sono stati obliterati da uno strato di frequentazione (mediamente a 80,09 metri s.l.m. con spessore di 0,2 metri circa) che presenta una gobba nella parte centrale dovuta al passaggio

8. Situazione analoga è stata rinvenuta nello scavo della necropoli di Boccone del Povero: T. Bertoldi, *La necropoli di Boccone del Povero*, *infra*.

9. «Ogni strategia adottata in un territorio per incrementare la produttività e arginare i rischi ambientali, passa per interventi di irreggimentazione delle acque e dei suoli»: S. Musco, L. Petrassi, S. Pecchia, *Luoghi e paesaggi archeologici del suburbio orientale di Roma*, Roma 2001, p. 270.

10. R. Funiciello, G. Giordano, D. De Rita, M. Carapezza e F. Barberi, *Vulcanologia. L'attività recente del cratere,* p. 113.

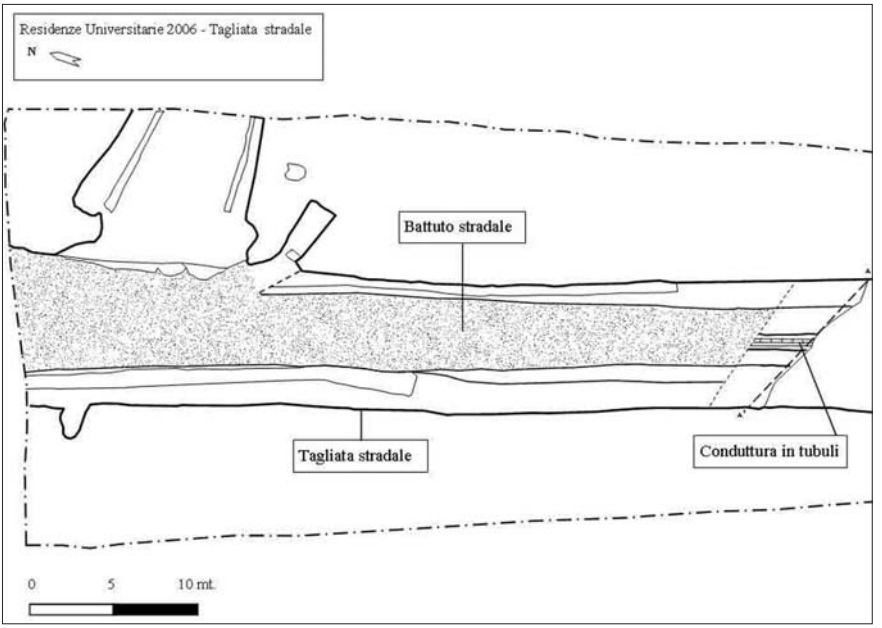


Fig. 3. Pianta della porzione nord dell'area 2.

delle ruote dei carri. Questo battuto (fig. 3) è costituito da pochi materiali ceramici e alcuni materiali edilizi, riferibili alla prima età imperiale.[11] In corrispondenza delle pareti del tracciato stradale sono stati individuati due canali a esso parallelo che probabilmente servivano al deflusso delle acque in caso di pioggia, garantendone l'agibilità (fig. 3).

Nella porzione nord-est dell'area è stato individuato un ampio canale (3,2 metri di larghezza per 0,3 metri di profondità) affiancato a nord e a sud da altri due di diverse dimensioni (quello a nord misurava 0,9 metri di lar-

11. La rete viaria attorno a Roma inizia a delinearsi in età arcaica, circa nel IV sec. a.C. regolarizzando percorsi precedenti e creando nuovi assi viari che accompagnano l'espansione di Roma. Per la loro realizzazione sono usate una sorprendente varietà di tecniche: alle strade pavimentate in blocchi di leucite si affiancano strade minori dal III sec. a.C. fino all'età imperiale, raramente glareate e più frequentemente costituiti da semplici battuti stradali. Musco, Petrassi, Pecchia, *Luoghi e paesaggi*, p. 259.

ghezza per 0,2 metri di profondità, mentre quello a sud misurava 0,25 metri di larghezza per 0,18 metri di profondità). La pendenza rilevata indica chiaramente che confluivano nel tracciato stradale (la quota sul fondo del canale centrale è a 80,23 metri s.l.m. quindi leggermente più alta rispetto a 80,09 metri s.l.m. del tracciato stradale). I riempimenti di questi ultimi canali, solo parzialmente scavati, sono risultati sterili (fig. 3).

Terza fase. Strada-canale

Nella parte superiore del tracciato è stato messo in luce un riempimento completamente diverso rispetto a quelli inferiori, perché costituito principalmente da terra a matrice argillosa di colore nero che ha restituito molti materiali ceramici. Le tipologie datanti sono: anfore tipo Mid Roman 1, anfore di produzione proconsolare forma Africane II Keay XXV, Dressel 2-4, lucerne tipo Atlante VIII e sono da riferirsi a un periodo cronologico molto ampio dal I al V sec. d.C.

L'ampio arco cronologico dei materiali rinvenuti in uno strato apparentemente omogeneo, all'interno del quale non è stato possibile distinguere diversi piani d'uso, suggerisce due ipotesi opposte. A una prima analisi si può considerare questo strato come il prodotto del lento processo di sedimentazione per dilavamento conseguente all'abbandono del tracciato. Secondo un'altra interpretazione, si può ipotizzare che il tracciato stradale in questa fase assolva anche funzioni idrauliche senza cesure, [12] tali da permettere la formazione di strati d'uso ben riconoscibili.

Considerando gli ultimi studi nel comprensorio di "Tor Vergata" e in particolare quello sulla villa romana di Passolombardo,[13] ubicata circa 1000 mt. a est e che evidenzia una continuità di utilizzo fino al VI sec. d.C., è sensato immaginare tracciati stradali in uso anche in età tardoantica.

In definitiva lo scavo archeologico del tracciato stradale, definito an-

12. «La strada come percorso, confine, difesa delle colture e fossato per il deflusso delle acque, in molti contesti può diventare parte del sistema d'irreggimentazione idrica [...]. La strada assolve funzioni idrauliche o nasce da sistemazioni idrauliche, come nel caso dei ponti sodi, dove sistemi di derivazione trasformano alvei in percorsi»: Musco, Petrassi, Pecchia, *Luoghi e paesaggi*, p. 270.

13. A. Ricci, *Palladio e la villa di Passolombardo: note e suggestioni di una ricerca in corso*, in «Annali del Dipartimento di Storia» di Roma "Tor Vergata", 1 (2005), pp. 169-187. *Infra* v. M. Rustici, E. Tondi, *La villa romana di Passolombardo*.

che strada-canale perché poteva assumere le due funzioni secondo la necessità, ha restituito dati importanti sulla viabilità antica nel comprensorio dell'Università di "Tor Vergata".

Grazie a indagini precedenti, come lo scavo dei siti di "Boccone del Povero" e della "Città dello Sport",[14] in ciascuno dei quali è stato rinvenuto un tratto della tagliata oggetto di questa breve nota, è stato possibile ricostruire un percorso che corre in direzione NO/SE ed è fiancheggiato da molte ville. Probabilmente il tracciato era una percorrenza secondaria che dall'antica Via Cavona,[15] che corre nei pressi della villa di Passolombardo con andamento NE/SO andava a intercettare la Via Labicana.

14. Per il sito di "Boccone del Povero" cfr. nota 8; lo scavo della "Città dello Sport" è in fase di completamento e redazione da parte del CeSTer.

15. Uno dei più importanti assi viari del Lazio, in uso dalla Preistoria e che collegava l'alta valle dell'Aniene al territorio anziate. Quilici, *Collatia*, p. 53.

Nuovi studi

Stefano Mangullo

Costruzioni e dinamiche familiari in Agro pontino fra primo e secondo dopoguerra

L'utopia dell'Agro pontino

> È l'utopia dell'Italia di piccoli proprietari divenuta fatto vivo: difatti in questo lembo di terra nasce un nuovo ordine, si tenta una costituzione umana che ha più di un punto di contatto coi sogni di tutti i pensatori che fantasticano su uno Stato ordinato, senza servi né padroni, la comunità che assorbe gli individui e tuttavia non ne fa numero.[1]

Così Corrado Alvaro concludeva nel 1935 il suo tributo all'Agro pontino, dove il regime di Mussolini sperimentava un modello di società che si voleva insieme tradizionale e nuova, una società, in altri termini, fascista. Si trattava di un esperimento politico e sociale che mescolava i richiami al mondo rurale e antiurbano, secondo le parole d'ordine ricorrenti all'epoca, con la volontà di creare l'uomo nuovo fascista. Il termine colono, con cui vennero ribattezzati i braccianti e i disoccupati fatti giungere dall'Italia settentrionale per abitare e lavorare le terre bonificate, riassumeva da solo questo duplice richiamo al passato e al futuro.

L'organizzazione del territorio, l'appoderamento e la scelta del contratto di mezzadria per regolare i rapporti fra coloni e Opera Nazionale Combattenti (di seguito ONC)[2] seguivano la logica della creazione di un ambiente ordinato e funzionale. L'obiettivo politico e sociale era ricondurre alla terra chi se n'era allontanato. Perciò occorreva innanzitutto «dare ai poderi una dimensione non tanto estesa da indurre il colono a far ricorso

1. C. Alvaro, *Terra Nuova, Prima cronaca dell'Agro Pontino,* Milano 1989 (1935), pp. 49-50.

2. Oltre a questa, nel corso del testo saranno utilizzate le seguenti abbreviazioni: ACS per Archivio Centrale dello Stato e ASLT per Archivio di Stato di Latina.

al bracciantato, né tanto piccola da ridurlo alla condizione di bracciante».[3] Non si trattava tuttavia solo una questione di dimensioni dei fondi tali da garantire alle circa tremila famiglie l'autosufficienza economica, ma anche di organizzare tutto l'ambiente in modo tale che i coloni non avessero bisogno – né lo sentissero – della città. Nei borghi si potevano infatti trovare tutti i principali servizi: la chiesa, la casa del fascio, il dopolavoro, la scuola, insomma le più comuni esigenze civili, sociali, spirituali e il tempo libero potevano essere soddisfatte *in loco* senza doversi recare a Littoria.

Il ganglio vitale di questo nuovo spazio socio-economico era il podere e la famiglia colonica che lo aveva in concessione. Si trattava, come vedremo, di un binomio teoricamente inscindibile: i poderi furono infatti concepiti espressamente quali unità organiche ad economia autosufficiente ed autonoma, atti ad assicurare alla famiglia insediata il proprio fabbisogno. L'identificazione famiglia-podere venne sancita formalmente dai contratti colonici che riconoscevano un unico intestatario, nella persona del capofamiglia, escludendo così qualsiasi ipotesi di divisione del fondo e della stessa famiglia colonica.

Nelle pagine che seguono si ripercorreranno le vicissitudini delle famiglie coloniche a partire dalla colonizzazione degli anni '30 fino al momento della transizione generazionale, nel secondo dopoguerra, dai coloni "mussoliniani" insediatisi dopo la bonifica ai figli che si apprestavano a divenire i nuovi capifamiglia. Nello specifico si presterà un'attenzione particolare ad un fenomeno che, presente fin dagli albori della colonizzazione, nel dopoguerra esplose in maniera incontrollata e in proporzioni del tutto inattese, ossia le liti familiari.

L'appoderamento e i contratti dell'Agro pontino (1933-1946)

Nel descrivere in cifre l'appoderamento dell'Agro pontino si utilizzeranno dei dati forniti direttamente dall'ONC e contenuti in una relazione redatta per il Presidente dell'Opera stessa dall'Ispettorato Agro pontino nella seconda metà del 1952.[4]

Il comprensorio sul quale l'ONC fu chiamata a intervenire nel 1931 si estendeva su 59.971 ettari ricadenti per circa 2/3 nell'Agro pontino e i restan-

3. A. Folchi, *Littoria storia di una provincia,* Roma 1994, p. 80.
4. ACS, ONC, Servizio Agrario Aziende e Bonifiche, Agro Pontino, b. 134, f. 232.

ti nell'Agro Romano. Su tale superficie l'Opera costruì 3001 fabbricati colonici di cui 2953 destinati a costituire altrettante unità poderali e riservandosi i rimanenti per uso abitativo dei propri funzionari e per la conduzione diretta e la sperimentazione. La colonizzazione, ossia l'immissione delle famiglie nei poderi, fu particolarmente rapida: al 20 dicembre 1932, giorno dell'inaugurazione di Littoria, erano già state trasferite 445 famiglie coloniche; al 7 marzo 1935 erano salite a 1.849[5] e tre anni più tardi se ne contavano 2.574.[6] Nel 1940, quando la colonizzazione poteva ormai considerarsi conclusa, tutti i poderi erano stati assegnati.[7] Per quanto riguarda la provenienza delle famiglie coloniche, la provincia di Ferrara era la più rappresentata (13,9 per cento), ma nel complesso quasi la metà dei coloni provenivano dal Veneto, mentre le famiglie "indigene", cioè già residenti nei Comuni della provincia di Littoria, erano appena il 10 per cento del totale.[8]

Nella primavera del 1933 l'ONC, in accordo con il Commissariato per le migrazioni interne, sciolse il nodo circa la forma di conduzione con cui regolare i rapporti con i coloni che erano stati immessi nei poderi e con quelli che quasi quotidianamente continuavano a giungere in Agro pontino.[9] Si trattava di individuare una formula che garantisse stabilità, possibilità di controllo e intervento e al contempo consentisse una graduale transizione verso la costituzione di una proprietà contadina. La scelta cadde sulla mezzadria. Non si trattò tuttavia di una soluzione contingente o ascrivibile alla necessità particolare di definire *hic et nunc* la situazione contrattuale dell'Agro pontino. Al contrario, la mezzadria era stata più in generale assunta dal regime come uno dei pilastri del disegno di trasformazione e insieme conservazione delle campagne italiane: ruralismo e sbracciantizzazione, incremento demografico e antiurbanesimo, battaglia per il grano e corporativismo, la mezzadria sembrava la perfetta sintesi delle principali istanze sociali, economiche e politiche del fascismo.

C'era chi, come Vasco Patti, direttore della rivista «La Conquista della Terra», presentando nel 1933 il contratto di mezzadria per l'Agro pontino ne esaltava l'italianità, lo spirito di collaborazione tra capitale (proprietario) e

5. Folchi, *Littoria*, p. 139.

6. ONC, *L'Agro Pontino al 29 ottobre anno XVI E.F.,* a cura dell'Ufficio Stampa e Propaganda dell'Opera Nazionale Combattenti, Roma 1938, p. 64.

7. ONC, *L'Agro Pontino anno XVIII*, a cura dell'Ufficio Stampa e Propaganda dell'Opera Nazionale per i Combattenti, Roma 1940, p. 110.

8. *Ibidem*, p. 130.

9. Folchi, *Littoria*, p. 153.

lavoro (il colono) «cont[enente]in germe quell'idea feconda e potente che con il Fascismo ha avuto la sua piena attuazione: l'idea corporativa».[10] Prima ancora Giordano Gattamorta, segretario della Federazione Nazionale Coloni e Mezzadri, rilevava il profondo «contenuto sociale»[11] della mezzadria. Lungi dall'essere avversari di classe, padrone e mezzadro erano piuttosto, secondo il sindacalista fascista, soci alla pari in un rapporto in cui il primo forniva il capitale e il secondo il lavoro, uniti tra loro quindi da una solidarietà di interessi. Inoltre il mezzadro, sebbene non fosse proprietario, instaurava tuttavia un rapporto particolare con la terra, quasi spirituale, non riconducibile solo al dato salariale, come era per i braccianti, ma che permetteva all'uomo di identificarsi con il proprio lavoro.

Altri, come Giuseppe Tassinari, uno degli agronomi più influenti del tempo, celebravano da un punto di vista tecnico-economico la mezzadria come la forma più giusta ed equa di distribuzione della ricchezza agricola poichè il reddito di lavoro e il reddito fondiario «seguono armonicamente le variazioni del complessivo reddito aziendale (prodotto netto)».[12] Riferendosi evidentemente all'Agro pontino dove si accingeva a intervenire l'ONC, Tassinari concludeva che la capacità distributiva ed equilibratrice della mezzadria la rendevano particolarmente interessante in previsione dei «nuovi rapporti che si andranno stringendo nelle nuove terre sottoposte ad agricoltura intensiva».[13]

C'era infine la questione demografica. I dati del censimento del 1921 non lasciavano adito a dubbi sui vantaggi "numerici" della mezzadria: nel complesso del Regno infatti le famiglie mezzadrili avevano una media di 6,8 membri rispetto ai 4,6 delle famiglie di lavoratori agricoli giornalieri e salariati.[14] Le dimensioni medie delle famiglie coloniche crescevano ulteriormente fino a raggiungere una media prossima agli 8 membri in quelle

10. V. Patti, *Il contratto di mezzadria per i coloni dell'Agro Pontino,* in «La Conquista della Terra», I/5 (1933), p. 13.

11. G. Gattamorta, *La mezzadria. Con prefazione dell'On. Luigi Razza*, Roma 1931, p. 5.

12. G. Tassinari, *La distribuzione del reddito nell'agricoltura italiana*, Piacenza 1931, p. 290.

13. *Ibidem.*

14. Cfr. Gattamorta, *La mezzadria*, pp. 240 e sgg. Vedi in proposito il dibattito alla Camera nel 1931 sul progetto di legge sull'estensione della disciplina giuridica dei contratti collettivi di lavoro ai rapporti di compartecipazione nella produzione agricola. In quasi tutti gli interventi si sottolineavano i benefici demografici della mezzadria.

zone come l'Emilia, la Toscana, le Marche e l'Umbria dove la mezzadria era particolarmente diffusa.

Quando perciò si pose il problema di regolamentare la forma di conduzione dei poderi dell'Agro pontino, la politica economico-agricola del regime aveva già fornito tutti gli elementi tecnici e teorici affinchè la scelta cadesse, quasi come logica conseguenza, sulla mezzadria. Il contratto stipulato tra coloni e ONC riproponeva infatti rigidamente i tratti caratteristici della mezzadria classica, dalla divisione del prodotto a metà all'esclusiva prerogativa dell'ONC sulla direzione tecnica e colturale del podere, dall'obbligo di fornire prestazioni di lavoro per il proprietario alla proibizione per i membri della famiglia di svolgere attività lavorative – retribuite o meno – all'infuori del podere per conto di terzi. Per quanto riguardava la prospettiva per i coloni di diventare in futuro proprietari dei fondi, l'articolo 39 del contratto chiariva che il momento opportuno per il passaggio di proprietà sarebbe stato determinato a «insindacabile giudizio» dell'Opera, senza fissare così alcun termine temporale.

Quello che era stato fino ad allora un istituto economico, sociale e culturale nato e consolidatosi nei secoli in alcune determinate e circoscritte aree dell'Italia centro-settentrionale veniva trasferito *tout court,* senza alcun adattamento o mediazione di sorta, a terre vergini assegnate a famiglie di braccianti disoccupati. Si trattava, in altri termini, di un'«espansione astorica»[15] della mezzadria che mostrò fin dall'inizio, nonostante il paravento della propaganda e le ingenti iniezioni di capitali da parte dello Stato, limiti di attuazione e di funzionamento.

Nel dicembre del 1933, in occasione del primo anniversario della fondazione di Littoria, il presidente dell'ONC, Valentino Orsolini Cencelli, aveva lodato alla presenza di Mussolini i coloni dell'Agro pontino, dichiarandosi contento di loro e affermando che «questo grande esperimento sociale e questa profonda riforma nel campo dell'agricoltura sono perfettamente riusciti. I coloni di oggi danno sicuro affidamento di poter divenire i proprietari di domani».[16] Dietro l'ottimismo che in questa come in altre manifestazioni pubbliche caratterizzava i proclami dei vertici dell'ONC e

15. S. Anselmi, *Mezzadri e mezzadrie nell'Italia centrale,* in *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea, II. Uomini e classi,* a cura di P. Bevilacqua, Venezia 1990, p. 227.

16. V. Orsolini Cencelli, *L'Opera combattenti per i coloni,* in «La Conquista della Terra», I/12 (1933), p. 6.

dello stesso Mussolini, si celava però una realtà molto diversa. A distanza di poco più di un anno, nel marzo del 1935, lo stesso Orsolini Cencelli riferiva al duce le difficoltà, in parte impreviste, che l'Opera stava incontrando. Dal punto di vista agricolo l'andamento produttivo era tutt'altro che brillante, mentre sul piano economico-finanziario molti poderi mostravano già bilanci sensibilmente deficitari.

Secondo Orsolini Cencelli la responsabilità degli intoppi e dei rallentamenti manifestatisi in Agro pontino era da attribuirsi interamente ai coloni. Con un disprezzo a malapena celato dall'ironia, infatti, egli dichiarava che i coloni reclutati erano tutto fuorché contadini o, tantomeno, mezzadri:

> Quali sono le famiglie coloniche che sono state inviate dalle province prescelte? Non certo dei mezzadri. [...] In Agro Pontino tra i componenti delle famiglie coloniche c'è un po' di tutto, dal pescatore al muratore, dal segretario comunale al sarto, [...] dal saltinbanco al cameriere, dall'accattone al portiere, in altri termini tutti i mestieri, tutte le arti e tutte le possibilità di applicazione della mano d'opera sono largamente rappresentate, con una particolare deficienza proprio dell'elemento fondamentale che è quello agricolo.[17]

A suo dire la colonizzazione dell'Agro pontino era servita alle autorità locali per «sbarazzarsi degli elementi poco graditi e di quelli che forse con più costanza bussavano alle porte delle organizzazioni, o dell'ufficio di collocamento».[18]

L'anno successivo dalle pagine de "La Conquista della Terra", il periodico dell'ONC, Manlio Pompei rincarava la dose definendo senza mezzi termini i coloni «materiale umano [...] generalmente scadente dal punto di vista professionale».[19] Dubbi sulle famiglie coloniche venivano espressi anche da Mazzocchi Alemanni: «Sono tutte famiglie veramente rurali? Sono tutte costituite "naturalmente"? La risposta a tali interrogativi è per buona parte negativa. Non sempre fu possibile [...] scegliere la famiglia costituita "naturalmente", e di conseguenza rurale. Spesso, la pressione di disoccupati rurali ha avuto ragione di qualunque desiderio di selezione tecnica».[20]

17. Relazione del 22/3/1935 di Orsolini Cencelli in R. Mariani, *Fascismo e città nuove*, Milano 1976, p. 158.

18. *Ibidem.*

19. M. Pompei, *I sistemi di conduzione in Agro Pontino,* in «La Conquista della Terra», IV/10 (1936), pp. 21-22.

20. N. Mazzocchi Alemanni, *La conquista rurale,* in *L'Agro Pontino al 29 ottobre*

Da parte sua il Commissariato per le migrazioni e la colonizzazione interna si difendeva dall'accusa, più o meno velata, di non aver adeguatamente indagato sui nominativi forniti dalle organizzazioni sindacali e politiche locali sostenendo che i suoi funzionari avevano personalmente verificato la capacità e l'esperienza delle famiglie. Il responsabile del Commissariato, Luigi Razza, rispediva al mittente le critiche affermando che le 1.998 famiglie trasferite in Agro pontino dal 1932 al 1934, erano frutto di una selezione compiuta su 12.733 domande regolarmente presentate e che gli ispettori del Commissariato avevano personalmente visitato 4.734 famiglie.[21] Sergio Nannini si spingeva oltre e definiva «questa di Littoria [...] la prima esperienza in grande stile di un popolamento selezionato, esperienza che non ha mancato di sollevare l'interesse degli studiosi di eugenetica».[22]

Non vi è dubbio che una percentuale, anche significativa, delle famiglie coloniche avesse origini extra-agricole o comunque non fosse tecnicamente preparata alla gestione del podere, ma è altrettanto vero che i coloni scontavano spesso e volentieri le conseguenze di scelte generali compiute da altri. Nonostante i toni autocelebrativi con cui l'ONC esaltava la rapidità e l'efficienza del proprio intervento, l'appoderamento presentava infatti problemi strutturali derivanti dai criteri stessi che ne avevano sotteso la realizzazione. Gli imperativi della propaganda, non meno dell'esigenza di creare la maggiore occupazione possibile, avevano imposto che venissero appoderate anche le zone meno produttive. Fra queste vi era, per esempio, la «fascia [...] della duna quaternaria, lunga 40 chilometri e larga 6, [costituita da] terreni sabbiosi emersi con il sollevamento della costa laziale durante il Quaternario».[23] Ben 650 poderi si trovavano in questa area sabbiosa e argillosa caratterizzata da scarsa o scarsissima fertilità e quindi, in assenza di cospicui interventi di trasformazione fondiaria e riassetto colturale, non erano molte volte neanche in grado di assicurare la sostentamento della famiglia. Al contrario, ma per le stesse motivazioni di ordine sociale e

anno XVI E.F., a cura dell'Ufficio Stampa e Propaganda dell'Opera Nazionale Combattenti, 1938, p. 84.

21. Folchi, *Littoria*, p. 133.

22. S. Nannini*, Le migrazioni e la colonizzazione,* in «La Conquista della Terra», III/12 (1935), p. 95.

23. O.Gaspari, *La Mèrica in Piscinara,* in *La Mérica in Piscinara: emigrazione, bonifiche e colonizzazione veneta nell'Agro Romano e Pontino tra fascismo e post-fascismo*, a cura di A. Parisella, E. Franzina, Abano Terme 1986, p. 230.

propagandistico, si cercò di creare nelle zone più fertili il maggior numero di poderi con il risultato di determinare una eccessiva parcellizzazione dei fondi che si rivelarono spesso a mala pena sufficienti a garantire l'autosufficienza di chi li lavorava.

Nell'uno e nell'altro caso l'appoderamento pontino nasceva carente proprio su uno dei pilastri su cui da sempre si reggeva il sistema mezzadrile, ossia la proporzione tra le esigenze della famiglia colonica e le potenzialità del podere.

Secondo lo studioso tedesco Friederich Vöchting, che negli anni '30 visitò l'Agro pontino, i problemi derivavano da un lato dall'eccessiva fretta e superficialità con cui era stato condotto l'appoderamento e dall'altro dalla rigidità teorico-ideologica che lo sottese. Sebbene l'analisi di Vöchting risentisse inevitabilmente del contesto politico dell'epoca e tendesse perciò a giustificare come inevitabili le deficienze nell'intervento dell'ONC, la critica non poteva essere più chiara e diretta. Per quanto riguardava il primo punto, la scelta di accelerare i tempi della colonizzazione a discapito di una più approfondita analisi delle caratteristiche e delle problematiche pedologiche del territorio determinò una «situazione paradossale per cui una sperimentazione agraria che avrebbe dovuto far luce su questi problemi potè essere avviata solo *dopo* che le decisioni cruciali erano state prese e gli insediamenti colonici non solo già realizzati, ma occupati a centinaia».[24]

Ma la critica di Vöchting si estendeva anche al metodo della colonizzazione attraverso il sistema delle case sparse e isolate. Sarebbe stato preferibile, piuttosto, un insediamento per villaggi o gruppi di coloni che, tra gli altri vantaggi, avrebbe «lasciato maggiore libertà nella divisione dei fondi, consentendo [...] [così] di ampliare nuovamente le dimensioni dei poderi».[25] Si trattava quindi di una colonizzazione più razionale, pragmatica ed elastica, che avrebbe consentito di correggere eventuali errori di stima sulla fertilità e produttività dei terreni. Al contrario, e la prospettiva di Vöchting si sarebbe dimostrata quanto mai esatta nel dopoguerra, l'insediamento immediato «in singole case coloniche [...] lascia[va] aperta solo la possibilità di un ulteriore frazionamento»[26]. Anche Manlio Pompei

24. F. Vöchting*, La bonifica della Pianura Pontina,* Roma 1990, p. 24. Il corsivo è mio.

25. *Ibidem*, p. 29.

26. *Ibidem.*

si era espresso a favore di un sistema di compartecipazione in luogo della mezzadria, in quanto la prima appariva «più elastica, meno anchilosata, più aderente alle esigenze di una agricoltura intensa e razionale [...]. A famiglia che cresce, casa più vasta: senza un rapporto fisso tra capacità della casa e ampiezza del podere».[27]

Sia che le responsabilità fossero dei coloni, sia che le difficoltà derivassero dal sistema di appoderamento prescelto, i dirigenti e i funzionari dell'ONC cercarono di correre ai ripari adottando nei riguardi dei coloni un atteggiamento che Riccardo Mariani ha efficacemente definito di «guardiani-infermieri».[28] Nella convinzione infatti che i coloni fossero «privi di *coscienza rurale* in quanto provenienti "in buona parte dalla disoccupazione artigianesca urbana" [...] ven[ivano] d'ora in poi trattati quasi come individui socialmente malati da recuperare».[29]

In primo luogo, come molti invocavano[30], si strinsero le maglie del controllo e si adottarono i primi provvedimenti di espulsione a carico dei soggetti più indisciplinati o di quelli che venivano sorpresi a rubare o a sottrarre generi alimentari. L'intento dichiarato era quello di colpire i coloni più "difficili" così da indurre anche gli altri a più miti consigli. Questa nuova strategia della punizione esemplare si ritrova esplicitamente nel carteggio interno dell'Opera, come testimonia per esempio una minuta del Direttore dell'Azienda agraria del Vodice, che proponeva per la famiglia del podere 1596 la rescissione per inadempienza contrattuale, in considerazione anche del fatto «[...] che tale provvedimento servirà di utile esempio a tutte le altre famiglie coloniche».[31] Nel caso del concessionario del podere 2322, contro cui pendeva una minaccia di disdetta per aver sottratto 40 kg di grano e, in generale, per aver dimostrato scarso impegno lavorativo, il Direttore dell'Azienda agraria di Pontinia, pur riconoscendo che il colono aveva in seguito mostrato maggiore operosità, riteneva opportuno insistere «nel provvedimento preso [...] perché è necessario dar degli esempi salutari in una zona caratterizzata da una inerzia e da una trascuratezza ed indisciplina particolarissime».[32]

27. Pompei, *I sistemi di conduzione in Agro Pontino,* p. 22.
28. Mariani, *Fascismo e città nuove*, p. 163.
29. *Ibidem.*
30. Pompei, *I sistemi di conduzione in Agro Pontino,* p. 22.
31. ASLT, ONC, Poderi, b. 985, f. 8.
32. ACS, ONC, Agro Pontino, b. 45, f. 15.

In secondo luogo si interveniva a sostegno delle situazioni economiche più precarie. A questo scopo il nuovo contratto di mezzadria del 1936 introduceva all'articolo 26 una sorta di integrazione di 1500 lire annue per unità lavorativa qualora i redditi poderali «non [fossero] sufficienti, per cause non imputabili al colono, al sostentamento della famiglia colonica [...]».[33] Sebbene Nallo Mazzocchi Alemanni giustificasse questa «piccola innovazione» contrattuale in quanto dettata dalla necessità di «adattamento del sistema mezzadrile alla ancora immatura produttività del territorio»[34], l'introduzione di quello che era un vero e proprio salario minimo garantito era la palese dimostrazione che la colonizzazione dell'Agro pontino stava incontrando seri ostacoli.

Una prova ulteriore della precarietà delle condizioni economiche delle famiglie coloniche si manifestò nel 1941 allorché ebbe inizio l'*iter* per il passaggio di proprietà dei poderi.[35] L'eterogeneità della situazione fece sì che venissero approntati quattro tipi diversi di contratto,[36] in considerazione del fatto che non tutti i poderi e le famiglie coloniche avevano raggiunto lo stesso grado di maturità produttiva.[37] In particolare i poderi che potevano dirsi pienamente efficienti e autosufficienti e per i quali quindi si procedette alla stipula di contratti di promessa di vendita, furono nel complesso 555 (pari al 19 per cento del totale, per una superficie di 8.087,18 ha), di

33. Articolo 26 del contratto di mezzadria del 1936 per l'Agro Pontino, in *L'Agro Pontino al 29 ottobre anno XVI E.F.,* a cura dell'Ufficio Stampa e Propaganda dell'Opera Nazionale Combattenti, p. 123.

34. Mazzocchi Alemanni, in *L'Agro Pontino al 29 ottobre anno XVI E.F.,* a cura dell'Ufficio Stampa e Propaganda dell'Opera Nazionale Combattenti, p. 123.

35. Ministero delle Finanze, *Appunto per il Duce* (agosto 1941): «Col prossimo autunno viene a scadere nell'Agro Pontino il patto Mussolini che assicura, col contributo dello Stato, un minimo ad ogni famiglia colonica. Sia per tale circostanza, sia perchè è compiuta in massima, dal lato tecnico, la redenzione delle terre, occorre procedere al loro assestamento economico, con il trapasso della proprietà ai coloni [...]», in A. Folchi, *I contadini del duce: Agro Pontino 1932-1941,* Roma 2000, p. 316.

36. Contratti ONC del 1941: Tipo "A": vendita con ammortamento trentennale e facoltà di riscatto fin dal primo anno della concessione versando una quota per capitale e interesse pari al 6% del prezzo concordato; tipo "B": vendita con ammortamento trentennale e facoltà di riscatto a partire dal sesto anno, mentre nei primi cinque anni l'assegnatario era tenuto a corrispondere solo gli interessi del 4,25%; tipo "C": affittanza migliorativa quinquennale con l'impegno da ambo le parti di addivenire al termine del quinquennio alla stipulazione del contratto di promessa di vendita; tipo "D" affitto semplice per un anno con possibilità di rinnovo.

37. Folchi, *I contadini del duce,* p. 319.

cui 351 con contratto di tipo "A" e 204 con contratto di tipo "B". Per altri 2.210 poderi (cioè il 75,8 per cento, per una superficie di 39.970,37 ha) si procedette alla stipula del contratto tipo "C", mentre i restanti 151 (5,2%, per una superficie di 2.493,74) furono concessi con contratti di affitto semplice annuale (tipo "D").

La situazione poi mutava sensibilmente da una zona all'altra, a conferma che, al di là delle capacità professionali, l'ubicazione del fondo era un fattore fondamentale: nella zona di Borgo Isonzo/Latina e di Borgo Montenero, per esempio, i poderi che poterono essere venduti nel 1941 furono rispettivamente appena l'1,8 e l'1,1 per cento, mentre nelle zone del Carso e di Pontinia la percentuale superava il 40 per cento. A distanza quindi di circa un decennio dall'inizio della colonizzazione, complessivamente meno di un quinto dei poderi, per giunta concentrati in alcune aree, presentavano condizioni tali da consentirne la vendita immediata. La stragrande maggioranza aveva invece optato per un contratto di affitto migliorativo quinquennale al termine del quale si sarebbe dovuto procedere alla stipulazione del definitivo contratto di vendita. La guerra congelò questa situazione.

Nel 1946, come previsto dai contratti di tipo "C", si procedette alla stipula del contratto di vendita ad un prezzo concordato sulla media tra il valore del 1941 e il valore del 1946 fissato da una Commissione di stima, che prevedeva una formula di pagamento in 20 rate annuali di uguale importo scadenti il 30 agosto di ogni anno a partire dal 31 agosto 1947, comprensivi di una quota capitale e dell'interesse scalare del 5%.[38]

Le rinunce ai poderi: numeri e cause

Con il contratto del 1946 tutti i coloni erano diventati, di fatto, proprietari dei rispettivi poderi e la bonifica intrapresa dal fascismo pareva così trovare nei primissimi anni della democrazia il suo compimento formale. Tuttavia già all'indomani delle ultime firme apposte sui contratti apparve chiaro che la vendita dei poderi non sarebbe stata di per sè una garanzia di stabilità ma che, anzi, la situazione era alquanto mutevole: «Mentre si credeva di avere reso stabile la situazione immobiliare dell'Agro Pontino, nel 1949 si è incominciata a verificare la tendenza in alcuni coloni

38. ACS, ONC, Agro Pontino, b. 134, f. 232, relazione del 1952 per il Presidente dell'ONC.

di cedere ad altri il podere per dedicarsi ad attività diverse o per recarsi all'estero; e in altri a rinunziare a piccole porzioni di podere».[39] Secondo l'Ispettorato Agro pontino che monitorava costantemente la situazione alla data 14/10/1952 si contavano già 321 rinunce (oltre il 10% del totale) e il fenomeno sembrava tutt'altro che destinato a scemare.[40]

Le cause che spingevano i neo-proprietari a rinunciare ai poderi dopo così poco tempo erano da ricondurre secondo l'Ispettorato alle seguenti cause: a) al mancato attaccamento alla terra delle famiglie di origine non contadina; b) alla mancanza di capitali per la esecuzione di opere atte a migliorare la produttività del fondo e per la ricostituzione delle scorte vive e morte andate perdute in conseguenza di eventi bellici; c) all'incapacità professionale, spesso aggravata da mancanza di volontà o da deficienza morale; d) ai dissidi familiari; e) all'eccesso delle nascite; f) all'espatrio di membri della famiglia colonica; g) al timore che il costituito patrimonio venga disperso per diritto successorio a favore di estranei alla comunità familiare coltivatrice; h) alla tendenza, specie nei giovani, a dedicarsi ad attività non agricole.[41]

È innanzitutto significativo notare, a proposito del primo e del terzo punto, come ancora all'inizio degli anni '50 l'ONC ricorresse al consueto *leit motiv* dei coloni poco attaccati alla terra, oziosi e incompetenti con cui negli anni '30 si era scaricata sull'anello debole della catena la responsabilità per le molteplici difficoltà incontrate in Agro pontino: se i poderi presentavano bilanci deficitari e se la produzione agraria era costantemente inferiore alle attese, la colpa continuava a essere dei coloni.

In un editoriale su "Il Globo" del 1951 il Commissario straordinario dell'ONC, Giovanni Mira, di fronte alle critiche di quanti accusavano l'Opera di approfittare delle rinunce per rivendere i poderi a non agricoltori e a speculatori scaricava sui coloni le responsabilità di quanto stava accadendo. I coloni immessi nei poderi, infatti, erano per lo più «operai e artigiani non contadini» e avevano potuto sopravvivere solo «con l'assistenza dell'Opera Nazionale Combattenti finchè questa è stata la proprietaria; dal giorno in cui sono divenuti proprietari essi stessi [...] non sanno più far

39. ACS, ONC, Agro Pontino, b. 134, f. 232, pro-memoria dell'ottobre 1952.

40. Ancora nel 1961 si registravano casi di rinuncia al podere quando ormai gran parte del riscatto era stato pagato. Vedi per esempio ASLT, ONC, Poderi, b. 1044, f. 3, "Podere 175".

41. ACS, ONC, Agro Pontino, b. 134, f. 232.

fronte ai loro obblighi [...] [per cui] preferiscono rinunciare e tornare al loro paese».[42] A suo dire, quindi, nessuna speculazione dell'ONC, ma anzi la vendita era stata «l'unica via per risanare una situazione che per la insufficienza economica e tecnica del contadino proprietario portava fatalmente a una rapida degradazione della terra».[43]

In realtà la situazione era molto più complessa sia per quanto riguarda l'atteggiamento ambiguo e tutt'altro che cristallino dell'ONC, che tuttavia esula dalla presente trattazione, sia per quanto riguarda le responsabilità dei coloni. L'insufficienza economica dei neo-proprietari, si è visto, lungi dall'essere una colpa era in larga parte un'eredità del passato che le distruzioni della guerra avevano ulteriormente aggravato.[44] Nè un aiuto reale ai coloni poteva venire dall'ONC. Dopo il 1941 infatti, con la fine della mezzadria e la prospettiva del definitivo passaggio di proprietà ai coloni, l'Opera si era progressivamente ritirata preoccupandosi sempre più di garantirsi soltanto il puntuale pagamento delle rate del riscatto. I contratti di promessa di vendita del 1946 del resto riservavano all'ONC solo la vigilanza sull'esecuzione del programma di migliorie previste dal contratto, ma una volta venuto meno il rapporto mezzadrile originario le possibilità pratiche di intervento si erano in effetti notevolmente ridotte.

L'esistenza di centinaia di famiglie coloniche, secondo l'Ispettorato Agro Pontino circa un terzo dei nuovi proprietari, era dunque molto precaria.[45] Si prenda come esempio la situazione esistente nella zona di Borgo Vodice, una delle meno fertili e produttive in quanto ricadente in parte nell'area della "famigerata" duna quaternaria[46]. In un prospetto statistico che fotografava la situazione al 30 giugno 1955, si giudicava la laboriosità e la situazione finanziaria delle 161 famiglie della zona, distinguendole in "ottima", "buona", "sufficiente", "mediocre" e "pessima". Per quanto riguarda la laboriosità, 100 famiglie erano considerate ottime (35) o buone (65), 43 sufficientemente dedite al lavoro, mentre 16 venivano giudicate mediocri e 2 pessime. In pratica circa i due terzi delle famiglie dava garan-

42. G. Mira, *La situazione in Agro Pontino,* in «Il Globo», 8 febbraio 1951.

43. *Ibidem.*

44. ACS, ONC, Agro Pontino, b. 234, f. 228, stima dei danni bellici al 21/12/1949: su un totale di 2957 case coloniche, 299 risultavano distrutte (danni superiori all'80 per cento), 507 gravemente danneggiate (danni dal 35 all'80 per cento) e 1.492 lievemente danneggiate (fino al 35 per cento).

45. ACS, ONC, Agro Pontino, b. 129, f. 171

46. ASLT, ONC, Azienda Agraria di Sabaudia, b. 3, f. 2

zia di ottima o buona capacità e dedizione, mentre quelle mediocri o pessime – sempre secondo il giudizio dei funzionari ONC, è bene ricordarlo – erano pressappoco l'11 per cento del totale. Lo specchio sulla situazione finanziaria mostra come non vi fosse sempre un rapporto diretto tra capacità professionale e andamento economico produttivo del podere: la situazione di 53 famiglie era ottima (13) o buona (40), mentre era sufficiente per altre 59, mediocre per 36 e pessima per 13. La percentuale delle famiglie ottime o buone scendeva quindi da due terzi a un terzo, mentre al contrario quasi triplicavano le famiglie collocate nelle ultime due fasce.

Caratteri della famiglia colonica

In una situazione che quindi già di per sè era economicamente molto delicata, la compattezza o meno delle famiglie coloniche diventava nel dopoguerra un fattore determinante per la loro stessa sopravvivenza. Laddove, come vedremo, la famiglia colonica si mentenne compatta e collaborativa, il riscatto del podere fu generalmente più rapido e agevole; qualora invece liti e disaccordi minassero l'unità familiare le possibilità di successo risultarono spesso pregiudicate.

Innanzitutto si tratta di definire a grandi linee la famiglia colonica. È stato detto in precedenza che il regime fascista si era ispirato per la colonizzazione pontina ai sistemi di conduzione mezzadrile dell'Italia centrale e, in particolare, aveva da questi mutuato il modello di famiglia colonica intesa come come un'azienda verticistica, dominata da un capofamiglia che era il concessionario del podere sul quale ciascuno prestava in modo esclusivo e gratuito la propria manodopera. Il capofamiglia, oltre a stabilire quali mansioni i vari membri dovessero svolgere nel podere e a sorvegliare l'esecuzione dei lavori, era anche il rappresentante della famiglia nei rapporti con il mondo esterno.[47] Per adempiere ai doveri di una conduzione efficiente e razionale del podere la famiglia colonica era di norma un aggregato familiare numeroso e allargato, che poteva arrivare a contare anche più di venti membri.

L'autorità del capofamiglia era sancita formalmente dal fatto che egli fosse l'unico intestatario del contratto di concessione e che quindi avesse

47. M. Barbagli, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna 1984, p. 428.

pieno ed esclusivo potere decisionale sulle sorti della famiglia. Non si trattava, è bene sottolinearlo, di un semplice caso di patriarcato tradizionale tipico del mondo contadino, ma di un modello familiare che aveva un preciso significato politico: la pace sociale, che nelle intenzioni del fascismo doveva essere uno dei cardini della società corporativa rurale che si sperimentava nell'Agro pontino, passava per il superamento e l'eliminazione di ogni conflittualità, fosse essa di classe, politica o all'interno della famiglia. A quest'ultima, che in ultima analisi costituiva le fondamenta su cui edificare la nuova società , si chiedeva perciò di essere numerosa, moralmente e politicamente integerrima, rispettosa delle gerarchie.[48] Si spiega così la particolare rigidità con la quale venivano seguite dall'ONC le vicende familiari – nascite, morti, matrimoni, spostamenti – e anche la severità con la quale venivano sanzionati i comportamenti insubordinati – allontanamenti non autorizzati, furti, litigi e disaccordi.

A complicare ulteriormente la situazione contribuivano poi due elementi. Innanzitutto, rispetto alla famiglia patriarcale tradizionale, non era detto che il capofamiglia, ossia il più anziano, fosse anche il capofamiglia inteso come intestatario del contratto. Anzi poteva capitare che il vecchio padre comandasse, come era costume, all'interno della famiglia, mentre il figlio, che era stato un combattente, aveva i requisiti per l'assegnazione del podere e ne fosse formalmente il "capo". È evidente che per il modo stesso in cui era concepita la famiglia-azienda una tale distinzione non era sempre possibile né pacifica e lo scontro tra detenetore del potere consuetudinario e detentore del potere legale era un pericolo concreto.

In secondo luogo anche il concetto di "famiglia" andava inteso in senso lato e non solo perchè si trattava di famiglie allargate. Il modello ideale infatti era quello della famiglia composta da due o tre generazioni dirette e cioè un padre e i figli (con le rispettive mogli) ed eventualmente i nipoti. Ma non sempre le cose andavano propriamente così e la necessità di raggiungere un numero di componenti sufficiente per ottenere il podere spingeva anche a unioni familiari di comodo cosicchè «si accettavano anche interi clan spesso caratterizzati da una coesione interna estremamente allentata, quando non si trattava addirittura di mere comunità formatesi *ad hoc*».[49] Alcuni anni prima Pompei aveva affermato che queste variegate e polimorfiche famiglie dell'Agro pontino «*non sono famiglie* nel senso uni-

48. Parisella, *Bonifica e colonizzazione,* in *La Merica in Piscinara*, pp. 199 e sgg.
49. Vöchting, *La bonifica,* p. 52

tario della parola, ma sono spesso compagnie di ventura [...] riunite per la circostanza, coi figli che da venti anni facevano altro mestiere, chiamati di urgenza a raccolta; coi cugini, coi compari: un tutto inorganico, in cerca di fortuna, sul quale il *capoccia* non ha alcuna autorità e che manca pertanto della premessa necessaria per un proficuo rendimento».[50] Anche l'occhio letterario di Alvaro aveva colto, sebbene in modo più sfumato e prosaico, il fenomeno: «L'anno passato [1934] alcune famiglie ricorsero, per far numero, a famiglie aggregate o omonime, ciò che andò in qualche caso a discapito dell'armonia familiare [...]. Tra membri aggregati, è facile che accadano scissioni. In questo la disciplina dell'Agro è di ferro».[51]

L'esistenza e la legittimità di questi aggregati familiari colonici erano state del resto sancite dal nuovo contratto di mezzadria introdotto nel 1936 che all'articolo 3 affermava chiaramente che si considerava «"famiglia" il nucleo composto dal capofamiglia e dal coniuge, dagli ascendenti e discendenti, nonché dai collaterali e altrimenti imparentati – affini – e, infine, da tutte le altre persone che vivono e lavorano in seno a tale collettività».[52] Di fronte a un modello familiare così complesso e, in molti casi, artificioso, che già allora manifestava seri limiti sul piano della tenuta e della compattezza, Vöchting concludeva che «la famiglia così concepita diventa una comunità sociale talmente eterogenea che sembra del tutto legittimo chiedersi se il "capo" sia sempre in grado di esercitare la sua autorità. Spesso questa instabilità del nucleo sociale ha creato all'opera di colonizzazione non meno difficoltà dell'origine eterogenea dei coloni».[53]

Da un lato quindi si accettavano famiglie coloniche complesse e numerose, mentre dall'altro si imponeva per contratto un rigido centralismo e verticismo decisionale, per giunta rafforzato dall'articolo 11 della legge 3 giugno 1940, n.1078, che dichiarava i poderi indivisibili sia per via di trasmissione ereditaria sia attraverso alienazioni o donazioni. La divisione – ossia la cessione di uno scorporo – era possibile, previo consenso dell'ONC, solo nel caso in cui i progressivi miglioramenti avessero avuto l'effetto di rendere sproporzionata l'estensione del fondo rispetto alle esigenze della famiglia.

50. M. Pompei, *Nasce la famiglia colonica: esperienze pontine bonifica dei beni collettivi,* Roma 1934, p. 17.

51. Alvaro*, Terra Nuova*, pp. 39-40. Il corsivo è mio.

52. Vöchting, *La bonifica*, p. 52

53. *Ibidem.*

Dunque fin dall'inizio esistevano dei caratteri congeniti in grado di minare o, comunque, di indebolire la coesione delle famiglie coloniche. Autoritarismo del capofamiglia, rapporti rigidamente gerarchici, eterogeneità dell'organismo familiare erano tutti elementi che in molti casi potevano essere tenuti sotto controllo solo grazie alla situazione di completa dipendenza sociale, economica e politica dei coloni rispetto all'autorità dell'ONC e del regime fascista. Laddove la famiglia si mostrava disunita o insubordinata era relativamente semplice per l'Opera liberarsi degli inquilini "indesiderati" e sostituirli prontamente. Situazioni in cui «in casa si fa[cevano] due fuochi e due cucine, sul podere si fa[cevano] due divisioni e [...] per poter dividere i fagioli si [doveva] ricorrere all'ausilio dei carabinieri»[54] esistevano e si verificavano anche negli anni '30, ma l'ONC disponeva degli strumenti e della forza per reprimere e controllare il fenomeno. I contratti di vendita del 1941, in pratica l'atto finale del fascismo in Agro pontino, avevano ribadito ancora una volta, l'ultima, il carattere verticistico della famiglia colonica poiché intestatario era stato il solo capofamiglia e a lui solo, perciò, sarebbe spettata teoricamente l'intera proprietà del fondo.

Il potere capillare esercitato dall'ONC riusciva quindi a tenere artificialmente in vita un modello di famiglia che altrove per contraddizioni interne e trasformazioni esterne era già entrato in crisi. Le condizioni dell'Agro pontino erano infatti del tutto particolari, per non dire uniche, poichè da nessuna altra parte il regime poteva controllare in modo così pervasivo la vita dei contadini. Ciò avveniva perchè il rapporto tra regime e coloni era diretto, esclusivo e formalizzato da un contratto che vincolava e regolava il comportamento non solo economico e agricolo ma anche sociale e privato delle famiglie e puniva le trasgressioni e le inadempienze con sanzioni che andavano dalla semplice multa all'espulsione dal fondo.

Altrove, si diceva, il fascismo poteva solo tentare di arginare il fenomeno difendendo fin dove era possibile l'unità delle famiglie coloniche tradizionali. Analizzando la realtà delle Marche – regione mezzadrile per eccellenza – tra la fine degli anni '20 e l'inizio dei '30 Giacomo Giorgi sottolineava che di fronte alla rapida crescita dei casi di divisioni familiari le autorità non avessero potuto fare altro che provare a regolamentare il fenomeno. A tale scopo il sindacato dei tecnici agricoli della provincia di Macerata aveva pubblicato nel 1927 un opuscolo contenente le norme per

54. ACS, ONC, Agro Pontino, b. 45, f. 15, podere 2659 (agosto 1940).

la divisione del patrimonio colonico. In tale opuscolo era «manifesto lo sforzo di mantenere ferme fin dove possibile le vecchie consuetudini [...] nell'intento di conservare la compagine familiare e più precisamente di quella famiglia, in quell'epoca ancora largamente rappresentata ma già in via di trasformazione, che è nota come famiglia patriarcale».[55]

La crisi della famiglia colonica patriarcale, già evidente negli anni '20 e '30, si acuiva rapidamente nel dopoguerra. Le cause principali erano due: da un lato il desiderio di maggiore autonomia dei giovani che «le vicende belliche avevano per molto tenuti lontani dall'ambiente familiare»;[56] dall'altro l'allentamento dei legami familiari dipendeva dall'indebolimento dell'autorità del capofamiglia: «la minore armonia fra i componenti si è spesso verificata attraverso una diminuzione dell'ascendente del capofamiglia [...] [che] è andato via via esautorandosi».[57]

In Agro pontino la rottura fu meno graduale – e perciò più violenta – e fu innescata dalla transizione dal fascismo alla democrazia. Il primo segno del mutato clima politico e civile furono i contratti di vendita del 1946. Questi infatti, a differenza dei precedenti, consentivano che si potesse cambiare intestatario – per esempio nominando capofamiglia un figlio al posto del padre – o anche procedere con un'intestazione multipla al padre e ai figli. Ben presto poi giunsero all'Opera richieste di revisione anche per i contratti del 1941. In questi casi il cambio d'intestazione era richiesto dai capifamiglia per

> assicurare ai propri figli o congiunti stretti che hanno contribuito con il proprio lavoro alla formazione della proprietà, la possibilità di riscatto e godimento del podere che, altrimenti, a morte degli intestatari andrebbe frazionato in quote di godimento che sarebbero attribuite a tutti gli eredi e, quindi, anche a quelli che non si sono mai occupati del podere. In altri casi è l'intestatario ormai vecchio che non è in condizioni fisiche di poter dirigere adeguatamente il podere e vorrebbe passare la conduzione ad altri elementi più giovani e fattivi della propria famiglia.[58]

La possibilità di cambiare intestatario o di cointestare i contratti di vendita non comportava conseguenze solo dal punto di vista formale ma

55. G. Giorgi, *Divisioni patrimoniali coloniche ed evoluzioni della famiglia contadina,* Università degli Studi di Perugia, 1960, p. 4.

56. *Ibidem*, pp. 7-8.

57. *Ibidem.*

58. ACS, ONC, Agro Pontino, b. 134, f. 232, "Appunti".

sanciva anche la crisi del modello di famiglia colonica così come era stato concepito dal fascismo. In molti casi, si è visto, erano gli stessi padri che, ormai anziani, chiedevano la cointestazione del contratto con i figli. Dove invece i rapporti erano già tesi, la fine formale del predominio del capo famiglia spianò la strada a quanti aspiravano ad una maggiore autonomia o a sostituirsi al genitore. La stessa cointestazione del contratto finiva talvolta per causare un vero e proprio braccio di ferro tra padri e figli: nel caso del podere 58, per esempio, erano emersi nel 1947 forti contrasti tra il padre e il primogenito in merito all'intestazione del nuovo contratto, tanto da suggerire all'ONC un rinvio della stipula.

Il fenomeno delle liti familiari, represso o nascosto fino a quel momento, si manifestò allora in tutta la sua vastità e gravità a partire proprio dalla questione dei nuovi contratti di compravendita. I casi documentati sono numerosi, tanto che qualcuno all'epoca sostenne che le liti nelle famiglie coloniche furono la fortuna degli avvocati di Latina,[59] mentre il segretario provinciale del PCI, Severino Spaccatrosi, definiva nel 1947 la liti che dilaniavano le famiglie coloniche il settimo problema della Provincia di Latina.[60] Per contro l'ONC cercava di correre ai ripari istituendo una Commissione consultiva mista (di cui facevano parte rappresentanti dell'Opera, della Coldiretti e dei sindacati) per cercare di risolvere bonariamente i litigi senza ricorrere alle vie legali. L'efficacia di tale Commissione era tuttavia limitata e subordinata all'effettiva volontà di entrambe le parti di accettare il compromesso proposto.[61]

Liti e divisioni familiari. Casistica del fenomeno

Nel marzo del 1946 il Direttore dell'Azienda agraria di Latina riferiva quanto stava accadendo nella sua Azienda dove i litigi nelle famiglie coloniche erano all'ordine del giorno «dando luogo a scissioni di componenti che lavorano separatamente il podere».[62] Il fenomeno era in rapida espan-

59. G. Russo, *Baroni e contadini,* Bari, Laterza 1955, p. 86.

60. Parisella, *Bonifica e colonizzazione*, p. 249

61. ASLT, ONC, Poderi, b. 1029, f. 8. Verbale della seduta del 6/2/1956, su quattro vertenze all'ordine del giorno, tre non si risolvevano per la mancata accettazione dell'accordo da parte di una delle due parti e la quarta non veniva neanche discussa perchè gli interessati non si presentarono.

62. ASLT, ONC, Poderi, b. 1029, f. 2.

sione tanto che il Dettori chiedeva alla Sede centrale dell'ONC «istruzioni di massima che abbiano a servire di norma per le vertenze che quasi giornalmente avviene di dover affrontare».[63] La divisione fittizia del podere in tante parti quanti erano i nuclei che componevano la famiglia colonica divenne negli anni seguenti una pratica diffusissima e tollerata dall'ONC poichè così si salvaguardava almeno formalmente, come prescritto dalla legge, l'unità del podere. Inoltre nel momento in cui la concordia familiare si incrinava oppure l'insofferenza dei figli verso i ristretti vincoli familiari e il ferreo controllo dei genitori si trasformava in vera e propria contestazione delle gerarchie familiari, una divisione informale del podere poteva evitare più gravi conseguenze.

Nel relazionare sulla situazione generale dei singoli poderi gli agenti dell'Opera non mancavano mai di riportare notizie attinenti la coesione e la moralità del nucleo familiare e questo perchè una famiglia "sana" e compatta dava garanzie di affidabilità nell'adempimento degli obblighi mentre, al contrario, la famiglia litigiosa era considerata potenzialmente inadempiente. Le relazioni erano quasi sempre molto dettagliate e riportavano anche le modalità di divisione della terra, come nel caso del podere 1999: «La famiglia colonica non è in accordo, per cui il podere praticamente è diviso in due parti e precisamente il padre con il figlio O. godono di 2/3 e l'altro figlio G. 1/3 rimanente. Sia a causa della scarsa feracità del fondo, come pure per la divisione suaccennata, l'andamento poderale ne risente alquanto e la situazione non [è] delle migliori».[64] Emerge in questo caso un tema particolarmente ricorrente nelle relazioni degli agenti dell'ONC, ossia il nesso tra unità familiare e successo economico.

Il riferimento alla situazione economica come conseguenza degli eventi familiari appare una costante delle relazioni degli agenti, segno di una chiara consapevolezza del problema da parte dell'Opera. La tesi corrente era che le liti familiari avessero una "naturale" influenza negativa sulla conduzione del podere: «La famiglia è composta di 14 unità: non esiste molto accordo e questo incide naturalmente sul buon andamento del podere».[65] Al contrario, quando la situazione familiare migliorava e le eventuali divergenze venivano superate anche l'economia poderale ne beneficiava immediatamente: «Dopo l'avvenuta riappacificazione tra i mem-

63. *Ibidem.*
64. ASLT, ONC, Azienda Agraria di Sabaudia, b. 13, f. 9.
65. ASLT, ONC, Azienda Agraria di Sabaudia, b. 12, f. 7, relazione sul podere 2067.

bri della famiglia, il podere ha ripreso un aspetto migliore, i lavori vengono eseguiti con la necessaria cura e diligenza e in tempo utile».[66]

Sembrerebbe quindi delinearsi una duplice corrispondenza: da un lato famiglie unite e concordi che superavano le difficoltà economiche e affrontavano pacificamente la transizione dai padri ai figli; dall'altro famiglie divise che trascuravano il lavoro o che non riuscivano più a condurre efficientemente il podere. Al di là della meccanicità eccessiva con cui si mettevano in diretta e strettissima connessione la situazione della famiglia colonica con l'efficienza del podere, non vi è dubbio che il nesso proposto avesse una fondatezza. I poderi furono infatti concepiti espressamente quali unità organiche ad economia autosufficiente ed autonoma, atti ad assicurare alla famiglia insediata il proprio fabbisogno. Nel momento in cui la famiglia si divideva e il podere veniva smembrato, la perdita dell'unità colturale poteva comportare il venir meno anche dell'efficienza e della razionalità produttiva.

In altri casi la conflittualità interna alla famiglia non era risolvibile attraverso una semplice divisione del fondo e i dissidi erano di tale entità da lacerare spesso in modo irrecuperabile i rapporti familiari fino a determinare la rinuncia al podere. Lo scontro vedeva di norma opposti il padre al figlio (o ai figli). Da una parte c'erano padri che si rifiutavano di accettare di essere sostituiti anzitempo nelle vesti di capofamiglia o che, più semplicemente, continuavano a considerarsi i padri padroni del podere e della famiglia. Dall'altra c'erano i figli che, ormai adulti e a loro volta con una famiglia, aspiravano a emanciparsi dal controllo paterno e ad assumere la guida dell'azienda familiare. In tali situazioni, quando non era stato raggiunto un accordo sulla cointestazione del contratto, il firmatario unico, che di solito era ancora il padre, «si sent[iva] in diritto di imporre la propria volontà agli altri membri della famiglia (figli, fratelli, ecc.) non esclusa la estromissione dal fondo o mettendo il predestinato in condizioni di andarsene per quieto vivere».[67]

È quanto per esempio avveniva nel podere 176, dove il padre era arrivato addirittura a confinare il figlio – con relativa moglie e prole – nella stalla pur di cacciarlo dal podere. A denunciare questa situazione era stato il Sindaco di Latina, il repubblicano Bassoli, che nel 1950 aveva scritto

66. ASLT, ONC, Azienda Agraria di Sabaudia, b. 12, f. 7, relazione sul podere 2070.

67. ASLT, ONC, Poderi, b. 1029, f. 2, relazione del Direttore dell'Azienda di Latina, Giovanni Dettori.

all'ONC e alla Questura chiedendo loro di intervenire a favore del colono S. R. e della sua famiglia (composta dalla moglie e dai sei figli) in quanto il malcapitato era «costretto a vivere nella stalla perchè il di lui padre, S. V., non intende[va] consentirgli di adattarsi il portico [della casa colonica] o cedergli la stanza lasciata in uso al figlio U., il quale è già escluso da qualsiasi diritto sul podere».[68] L'intervento del primo cittadino di Latina si rivelava tuttavia inutile tant'è che due anni dopo, nel giugno del '52, il figlio presentava all'ONC un atto formale di rinuncia a far parte della famiglia colonica e quindi a tutti i diritti che ne derivavano.

Accanto a casi così estremi c'era poi una quotidianità fatta di rancore e di astio che cancellava qualsiasi elementare forma di solidarietà familiare. Il concessionario del podere 201, ormai 72enne, decideva nel 1956 di rinunciare al fondo in cambio di una buonauscita da parte dell'ONC. Contro la decisione paterna insorgevano i figli i quali denunciavano che «di tale rinuncia [...] ne avrebbero grave danno in quanto verrebbero a perdere il frutto di 25 anni di lavoro cioè dal momento dell'assegnazione della colonia».[69] Il ricorso che questi presentarono, tuttavia, non poteva essere accolto perchè, spiegava l'ONC, il padre era l'unico intestatario del contratto del 1946 e poteva quindi disporre del podere in piena autonomia e discrezionalità. Nonostante la mediazione dell'ONC consentisse in seguito di trovare un compromesso tra le parti, il caso è comunque emblematico di una situazione di estrema lacerazione dei rapporti familiari.

Il problema all'interno delle famiglie coloniche non riguardava sempre e solo il rapporto padre-figlio, ma di frequente le liti scoppiavano tra i fratelli, spesso all'indomani della morte del padre. In assenza di una figura che per quanto contestata o indebolita era riuscita, bene o male, a tenere insieme la famiglia, i figli finivano per litigare per la divisione della terra, per il ruolo di nuovo capofamiglia o sui criteri di conduzione del podere. Nella maggior parte dei casi una volta che era venuto meno il padre gli eredi preferivano dividere il podere in parti uguali e condurre ognuno il proprio fondo autonomamente dagli altri. Non si trattava necessariamente di veri e propri litigi o di rapporti umani e familiari ormai logori ma spesso era il semplice desiderio di poter vivere e lavorare finalmente per sé che spingeva i fratelli a dividere il podere ereditato anziché continuare a condurlo insieme.

68. ASLT, ONC, Poderi, Podere 176, carteggio.
69. ASLT, ONC, Poderi, b. 994, f. 1

Il passaggio di consegne dal padre ai figli era perciò sempre un momento particolare in cui si dovevano ridisegnare all'interno della famiglia le gerarchie e i rapporti tra i membri. Nel caso in cui la transizione generazionale non veniva preparata prima della dipartita del capo famiglia oppure quando l'autorità del primogenito non veniva riconosciuta dagli altri fratelli poteva capitare che la scelta del nuovo capofamiglia fosse causa di tensioni e di rancori. Per esempio, dopo la morte dell'anziano concessionario, nel 1950, gli eredi del podere 58 entrarono in conflitto per la scelta del nuovo capofamiglia determinando una situazione di *impasse* che durò quasi tre anni. La situazione si risolse solo nel 1953 in seguito all'intervento ultimativo dell'ONC che minacciò di estromettere la famiglia dal podere qualora i fratelli non avessero trovato al più presto una soluzione. L'intervento dell'Opera non era dettato dall'interesse per la ricomposizione dell'unità familiare, così da consentire un'efficace lavorazione del fondo, ma esclusivamente dalla necessità che venisse nominato un intestatario che si facesse carico delle responsabilità legali e finanziarie del podere.[70]

Dall'utopia alla crisi. Conclusioni

Si è cercato di ricostruire per sommi capi gli anni del dopoguerra durante i quali nell'Agro pontino si compiva il processo di ricambio generazionale tra i padri, pionieri della colonizzazione, e i figli, che prendevano le redini in un momento in cui la società stava cambiando in profondità. Sia che questo passaggio di consegne avvenisse pacificamente sia che invece generasse attriti, disaccordi e vere e proprie rotture, esso tuttavia aveva un minimo comun denominatore e cioè la fine del modello di famiglia colonica. L'attenzione si è concentrata in particolare sulle cause interne che agirono come forze disgregatrici delle compagini familiari, ma non v'è dubbio che, contemporaneamente a queste, le trasformazioni della società italiana in generale e di quella pontina in particolare giocarono un ruolo importantissimo.

Proprio negli anni in cui i vecchi coloni iniziavano a cedere il posto ai propri figli si abbatteva sull'Agro pontino un fenomeno del tutto nuovo che in pochissimo tempo ne avrebbe sconvolto la fisionomia sociale ed economica: l'industrializzazione. L'utopia mussolinana della società fa-

70. ASLT, ONC Poderi, b. 164.

scista, rurale e antiurbana che nell'Agro pontino doveva trovare pratica attuazione si scontrava – finendo per avere la peggio – con la realtà degli stabilimenti industriali che sorgevano come funghi nel cuore della pianura e con la crescita a dismisura delle città. I coloni non vivevano più in un ambiente per così dire "asettico" e protetto, sotto l'occhio autoritario e insieme paternalista dell'ONC ma si confrontavano con un mondo nuovo che irrompeva prepotentemente nel loro spazio. Molti di loro preferirono allora lasciare i campi per la fabbrica oppure vendere tutto o parte del podere per cercare un impiego in città o aprire altre attività sfruttando la lunga fase di espansione economica.

Ma le forze esterne non facevano altro che accentuare la crisi di un modello di famiglia e, più in generale, di società che doveva fare i conti con contraddizioni interne non eliminabili e che il nuovo contesto storico era destinato a fare esplodere. Mentre altrove la famiglia patriarcale era già entrata in crisi, nell'Agro pontino essa era stata riproposta e mantenuta in vita fintanto che la spada di damocle dell'espulsione dal podere reprimeva l'autonomia degli individui. Ma nel dopoguerra, quando ormai i poderi erano passati nelle mani dei coloni, le forze centrifughe già visibili ma represse nel decennio precedente prendevano il sopravvento assumendo la forma ora della lite familiare, ora del desiderio di evasione verso altre attività.

Siria Guerrieri

Da Salò alla guerra fredda. I servizi segreti della RSI e l'intelligence americana in Italia, 1943-1946

Questo studio intende esaminare un aspetto ancora poco conosciuto, ma di estremo interesse per la storia del periodo a cavallo tra gli ultimi due anni di guerra ed i mesi successivi alla fine del conflitto: la creazione, in seno alla Repubblica sociale italiana, di un complesso apparato clandestino, chiamato ad operare oltre le linee nemiche per ostacolare l'avanzata alleata e al contempo gettare le basi per una futura rinascita del fascismo. Sono stati recentemente resi disponibili a questo proposito nuovi gruppi di documenti presso l'Archivio centrale dello Stato, il National Archives and Records Administration di Washington e l'archivio della Fondazione Istituto Gramsci di Roma, dai quali emerge come tale organizzazione clandestina, messa in piedi dai massimi livelli della gerarchia fascista repubblichina, abbia svolto un ruolo rilevante per la storia italiana soprattutto del periodo successivo al conflitto, intrecciandosi con le dinamiche complesse dello sviluppo della guerra fredda.[1]

Ciò che emerge da tale documentazione è che un punto fondamentale per la comprensione del periodo che seguì la definitiva sconfitta del fascismo va ricercato già all'indomani della nascita della Repubblica di Salò:[2]

1. Su questo argomento, oltre ai testi che si citeranno in seguito, cfr. G. Parlato, *Fascisti senza Mussolini. Le origini del neofascismo in Italia, 1943-1948*, Bologna 2006; la raccolta antologica di documenti dell'Office of Strategic Services (l'OSS), fondamentali per la comprensione del fenomeno del fascismo clandestino, a cura di N. Tranfaglia, *Come nasce la Repubblica. La mafia, il Vaticano e il neofascismo nei documenti americani e italiani, 1943-1947* (note a cura di G. Casarrubea), Milano 2004; G. Conti, *La RSI e l'attività del fascismo clandestino nell'Italia liberata dal settembre 1943 all'aprile 1945*, in «Storia contemporanea» anno X, 4/5 (1979).

2. La costituzione della repubblica fascista come è noto fu annunciata il 18 settembre 1943, attraverso radio Monaco, dall'ex duce che si trovava in Germania dopo la sua libe-

in queste giornate Mussolini pianificò infatti, in accordo con i comandi tedeschi, la creazione di un organismo clandestino, che avrebbe dovuto funzionare come "quinta colonna" nei territori liberati. L'obiettivo specifico consisteva nel mettere in piedi un gruppo addestrato di uomini scelti, che si infiltrasse in territorio nemico con il compito di seminare propaganda, creare gruppi di appoggio oltre le linee e compiere azioni di disturbo a carattere militare e di guerriglia contro il governo alleato. L'incarico per l'organizzazione di tale speciale formazione fu affidato al segretario del Partito fascista repubblicano (Pfr), Alessandro Pavolini,[3] che indirizzò la struttura in modo tale da farle compiere di pari passo attentati nelle retrovie alleate, attività di intelligence per il reperimento di informazioni sensibili, e indurre a poco a poco la popolazione stremata dalla guerra a rifiutare il nuovo governo favorendo una ribellione solidale con la Repubblica del Nord. Creare condizioni di caos nei territori liberati inoltre era un obiettivo che per i vertici della Rsi appariva importante anche dal punto di vista militare, dal momento che un esercito ha notoriamente più difficoltà ad avanzare avendo alle spalle una situazione di disordine civile.

Quella che fu messa in piedi, come emerge dalle diverse fonti che verranno qui analizzate, era un'organizzazione efficiente, in grado di attraversare le linee e coprire in modo capillare varie parti del territorio dell'Italia meridionale sotto l'occupazione anglo-americana, per ricongiungersi con i gruppi di fascisti rimasti fedeli, laddove si fossero trovati, oppure per crearne di nuovi.[4] I suoi agenti riuscirono a dar vita ad un numero sempre

razione dal Gran Sasso. La prima riunione del nuovo Consiglio dei ministri avvenne il 27 dello stesso mese. Cfr. L. Ganapini, *La repubblica delle camicie nere*, Milano 2002, p. 10 e G. Bocca, *La repubblica di Mussolini*, Milano 1994, p. 27.

3. Pavolini viene nominato segretario del Pfr il 15 settembre, con un ordine del giorno emanato dall'ex duce dalla Germania. Cfr. F. W. Deakin, *La brutale amicizia: Mussolini, Hitler e la caduta del fascismo italiano*, Torino 1990, p. 747, e Ganapini, *La repubblica delle camicie nere*, p. 10.

4. L'evoluzione dei gruppi fascisti nei territori liberati è stata studiata per la prima volta nel saggio di Conti: grazie alla sua indagine sappiamo che in Calabria e in Campania era nato già dalle ultime settimane del '43 un movimento clandestino, capeggiato dal nobile Valerio Pignatelli. Secondo l'autore però tale fenomeno, come gli altri avvenuti nell'Italia meridionale, rimase scollegato dalla struttura salotina almeno fino alla liberazione di Roma, ricevendo dalla Rsi soltanto un sostegno morale: a suo avviso il fascismo clandestino aveva una «natura autonoma», che «viene meno o si attenua» solo dopo il giugno del '44 (Conti, *La RSI e l'attività del fascismo clandestino*, p. 974). Soltanto per una piccola parte quindi che il fenomeno del fascismo clandestino viene messo in relazione all'attiva creazione ad

crescente di attentati e sabotaggi, e misero in atto un'intensa propaganda portata avanti con ogni mezzo e a qualsiasi costo, compresi episodi di terrorismo sulla popolazione.

Quando, nella seconda metà del '44, l'evolversi della situazione bellica rese possibile agli occhi di Pavolini e degli altri comandanti della struttura prevedere come la sorte della Rsi fosse ormai segnata, la decisione che venne presa – come si analizzerà più avanti – fu quella di pianificare e portare a termine il traghettamento dell'organizzazione nel futuro assetto dell'Italia liberata. Tale traghettamento sarebbe dovuto avvenire con tutti gli strumenti necessari a farne continuare l'esistenza, soprattutto fondi di denaro, al fine di far rinascere il fascismo al momento opportuno nel nuovo regime democratico che si sarebbe venuto a creare. Gli ultimi mesi prima della caduta della Rsi furono decisivi per l'attuazione della trasformazione radicale degli obiettivi dell'organizzazione, trasformazione che aveva lo scopo di rendere possibile il passaggio e l'approdo della struttura in tempo di pace: occorreva trovare alleanze in quello che si prospettava essere il nuovo sistema di potere nell'Italia del dopoguerra, rendendo utile agli occhi dei possibili alleati la struttura stessa. La funzione che più di tutte, a loro avviso – e, come si vedrà, a ragione – suscitava l'interesse di alcuni dei protagonisti dell'immediato dopoguerra italiano era la funzione anticomunista: il controspionaggio statunitense infatti non tarderà, già prima della Liberazione, a comprendere la valenza e l'importanza di tale organizzazione "coperta" in vista degli assetti post-bellici e ne coglierà, nel contesto della nascente guerra fredda, la capacità politica ed operativa utile per contrastare la possibile ascesa delle sinistre al governo di un paese, come l'Italia, strategico nella geopolitica del nascente equilibrio bipolare.

opera dei vertici della repubblica sociale di una struttura organica chiamata a realizzare un complesso intervento oltre le linee. L'ultima acquisizione della storiografia in questo campo è lo studio di Parlato, che affronta il tema della riorganizzazione dei fascisti a partire dall'8 settembre, giungendo fino al 1948 (Parlato, *Fascisti senza Mussolini*). La sua analisi mostra un quadro nuovo e molto interessante delle vicende e dei mutamenti che ebbero come protagonisti i fascisti, mettendo in luce le circostanze e le condizioni che portarono alla rinascita del movimento neofascista e dell'Msi. L'autore si sofferma sulle vicende dei dirigenti della struttura clandestina, importanti all'interno della sua ricostruzione della nascita del Movimento sociale, ma riduce tuttavia fortemente il ruolo svolto dietro le linee dai gruppi che operavano per la Rsi. La creazione e l'esistenza di una specifica struttura spionistica già a partire dalla costituzione della repubblica stessa, il suo operato oltre le linee e la sua trasformazione nel dopoguerra è un aspetto che dunque necessita di un'ulteriore indagine.

La questione dunque va ad intrecciare un nodo complesso, che chiama in causa la collocazione internazionale dell'Italia, la scelta "necessaria" dell'aderenza allo schieramento occidentale, la forza di condizionamento che la divisione in blocchi e in sfere di influenza ebbe sulle vicende interne. Quella che si delinea è la creazione, già nel corso del 1945, di una forza finalizzata a condizionare con il suo peso gli equilibri della nascente democrazia, una forza che avrebbe trovato la sua utilità nell'ambito dell'obiettivo di mantenere una forma di governo favorevole all'esclusione dei comunisti e dei partiti di sinistra dal potere, in modo legale o meno.[5] La rete neofascista, nata dall'evoluzione della struttura, fu dunque cooptata in parte dall'intelligence americana, con la quale si venne a stabilire un rapporto di collaborazione testimoniato, come si vedrà, da una lunga serie di documenti dell'Oss. Fu un rapporto che si sviluppò nell'ambito di una politica portata avanti dai vertici dell'intelligence militare e civile statunitense in Italia sempre più tesa ad arginare il comunismo, in una situazione in cui il formarsi delle sfere di influenza rendeva l'incertezza della situazione italiana particolarmente significativa e delicata. La linea portata avanti dai servizi americani procedeva parallelamente all'inasprimento e al peggioramento nelle relazioni tra Usa e Urss, avvenuto in seguito alla morte di Roosevelt. La nuova presidenza Truman stava dando il via ad una nuova stagione della politica estera americana, in parallelo con la fine dell'alleanza di guerra e lo faceva mettendo in atto cambiamenti tanto progressivi quanto radicali, rispetto agli orientamenti di politica internazionale del suo predecessore.[6]

La situazione dell'Italia, all'indomani del 25 aprile, era quella di un paese profondamente lacerato dalla guerra, in cui i futuri equilibri politici apparivano incerti. I nuovi partiti di massa stavano colmando in fretta il vuoto di potere determinato dalla caduta del fascismo, e la forza dei partiti della sinistra alla fine del conflitto si presentava essere molto ampia. Dall'altro lato, l'avanzata delle truppe sovietiche ad est e la presa del potere in Jugoslavia da parte di Tito prospettava ai confini della penisola la

5. La valutazione dell'importanza e dell'incidenza, nella storia dell'Italia repubblicana, dei vincoli internazionali nell'ambito della cornice dell'equilibrio bipolare della guerra fredda viene individuata e formulata come è noto da Franco De Felice, nel suo saggio *Doppia lealtà e doppio Stato*, in «Studi Storici», XXX, 3 (1989), pp. 493-563. I risultati dei suoi studi su questi temi sono inoltre confluiti nella raccolta postuma degli scritti dell'autore, intitolata *La questione della nazione repubblicana*, Roma-Bari 1999.

6. Cfr. M. Leffler, *A Preponderance of Power. National Security, the Truman Administration, and the Cold War*, Stanford 1992; A. Offner, *Another Such Victory. President Truman and the Cold War, 1945-1953*, Stanford 2002.

formazione di un blocco comunista, che agli analisti americani dell'epoca, come si vedrà in seguito, appariva potenzialmente pericoloso per la stabilità politica della penisola e pressante sulle sue frontiere. Parallelamente, in Grecia la situazione di guerra civile che si stava venendo a creare da quando le bande partigiane comuniste, contrarie al ritorno della monarchia, si erano rifiutate di consegnare le armi, sembrava mostrare ciò che sarebbe potuto accadere anche in Italia. Il contemporaneo peggioramento delle relazioni tra Usa e Urss e il cambiamento di indirizzo della politica estera americana seguito all'avvento della presidenza Truman ponevano la situazione dell'Italia al centro della nascente situazione di tensione tra i due ex alleati, nel quadro dei nascenti equilibri bipolari. Come si vedrà in seguito, le dinamiche della guerra fredda ebbero proprio nella penisola uno sviluppo particolarmente anticipato, e parte di tale sviluppo fu il ruolo dei servizi segreti americani, che utilizzarono la rete fascista nata dalla struttura clandestina come una forza mirante a condizionare il nuovo assetto politico.

La struttura segreta della Repubblica di Salò

Per comprendere il complesso passaggio avvenuto nel dopoguerra che vide coinvolta la struttura clandestina di Salò, è importante ricostruire l'evoluzione dell'organizzazione segreta fin dai suoi esordi, osservandone il percorso lungo l'arco temporale della sua attività. Le indagini che gli ufficiali dell'Oss e del G-2 – il servizio segreto militare statunitense – portarono avanti durante i mesi più intensi del conflitto ci permettono oggi di conoscere in modo dettagliato la storia e il funzionamento di tale organismo, creato dai vertici repubblichini per formare una quinta colonna che agisse alle spalle degli Alleati. Il cospicuo numero di agenti della Rsi infiltratisi nei territori liberati e la creazione di un movimento neofascista dietro le linee avevano infatti iniziato presto a costituire un problema per l'esercito americano. Alla fine di settembre del '44 il lavoro svolto dagli agenti dell'Oss permise al servizio statunitense di riuscire a risalire fino alle gerarchie dell'organizzazione clandestina**,** arrivando a scoprire, oltre all'attività di intelligence e spionaggio nei territori sotto controllo alleato, l'opera di infiltrazione di vere e proprie «bande armate»[7] dietro le linee,

7. National Archives and Records Administration di College Park, Maryland (d'ora in poi NARA), Record Group 226, Entry 174, Box 9, Folder 86 «Subversive groups». Documento del CIC (Counter Intelligence Corps), a firma del maggiore Spingarn, intitolato

incaricate delle azioni di guerriglia contro gli alleati.[8] Il 21 febbraio 1945 gli ufficiali della sezione Special Counter Intelligence dell'Oss tirarono le conclusioni delle indagini: «Il movimento clandestino fascista – scrivono – ha assunto le proporzioni di una vera organizzazione con ramificazioni capillari nei vari ambiti sociali, amministrativi e militari del paese».[9] Il movimento, continuano, «obbedisce agli ordini inviati dall'ex-Duce» tramite la radio o tramite corrieri mandati via terra o paracadutati, mentre Roma risultava essere il centro propulsivo della «rinata attività fascista», il punto dal quale venivano «irradiati gli ordini» di Salò e le «direttive per il coordinamento delle attività dei gruppi fascisti, operanti nell'Italia centrale, meridionale e insulare».

La nascita della struttura fascista si colloca tra l'ottobre e il novembre del '43. Il compito di curarne la formazione era stato affidato a Pavolini, il quale condusse la direzione strategica del gruppo fino alla fine del conflitto. La sezione del controspionaggio americano di Milano, relativamente alle sue indagini compiute sul movimento fascista clandestino, parla a questo proposito di «un gran numero di fascisti (in prevalenza giovani) selezionati da Pavolini e dai servizi germanici per costituire una quinta colonna».[10] I dettagli relativi alla sua creazione vengono alla luce grazie ad una relazione scritta da un agente partigiano, che durante il periodo della Repubblica sociale era riuscito ad infiltrarsi negli uffici di alcuni gerarchi fascisti che dirigevano l'organizzazione.[11] Questo agente ci illustra le circostanze della

Sabotage and Subversive Group in Rome Area, a proposito dell'attività svolta dagli agenti infiltrati agli ordini di Salò.

8. Tra le attività che caratterizzavano l'azione dei gruppi salotini, gli agenti americani annoverano il «sabotaggio degli oleodotti», l'utilizzo di armi ed esplosivi «per commettere sabotaggi», la «stampa di manifesti anti-alleati» e l'attiva propaganda per «creare un sentimento anti-alleato fra la popolazione». NARA, Record Group 226, Entry 174, Box 9, Folder 86, doc. cit.

9. NARA, Record Group 226, Entry 210, Box 369, Folder 3, rapporto della sezione SCI intitolato *Clandestine Fascist Organization*, datato 21 febbraio 1945.

10. NARA, Record Group 226, Entry 108A, Box 263, Folder JZX-5960.

11. L'agente, che come si vedrà più avanti faceva parte del servizio segreto del Clnai, negli ultimi mesi del 1945 scrive il resoconto della sua attività di infiltrazione all'interno della struttura diretta da Pavolini. Nel 1946 il questore di Milano invia il resoconto agli uffici del Sis, poiché stavano indagando su alcuni episodi di terrorismo sui civili compiuti proprio dalla quinta colonna durante la guerra. Archivio Centrale dello Stato (d'ora in poi ACS), Ministero dell'Interno, Direzione Generale della Pubblica Sicurezza, Divisione Servizio Informativo Speciale S.I.S. (d'ora in poi MI, DGPS, Div. Sis), b. 38, fasc. HP 40

genesi della quinta colonna repubblichina: «Nel mese di ottobre del 1943 – racconta – per ordine di Mussolini, Alessandro Pavolini formò dei gruppi di elementi fascisti di provata fede per creare un movimento di rinascita del fascismo nell'Italia meridionale».[12] Grazie al suo documento veniamo a conoscenza di molte notizie, relative al vertice della struttura e al modo con cui veniva portata avanti l'operazione.[13] Il compito di gestire direttamente l'organizzazione era stato affidato a Puccio Pucci, un personaggio vicino a Pavolini che fu chiamato poi, forse per la capacità acquisita durante la direzione della struttura, a svolgere anche il ruolo di capo di stato maggiore delle Brigate nere.[14] La catena di comando dell'organizzazione faceva tuttavia perno per la direzione operativa su Aniceto Del Massa, a cui era stato affidato il comando sui gruppi che si dovevano infiltrare oltre le linee nemiche. Nominato da Pavolini «vicecomandante del P.D.M., Partito d'Azione Meridionale, con il compito specifico di sabotare l'avanzata

«Penne stilografiche esplosive», relazione allegata ad una lettera inviata dal questore di Milano al capo del Sis il 2 agosto 1946.

12. ACS, MI, DGPS Div. Sis, b. 38, fasc. cit., relazione cit., c. 1. Tale relazione mostra una notevole attendibilità, provata dai precisi riscontri che trova – quasi in ogni sua frase – nelle altre fonti documentarie sull'argomento che verranno citate più avanti.

13. Dall'analisi del documento appare evidente che l'agente era stato infiltrato dal «Servizio Informazioni» del Corpo Volontari della Libertà del Comitato di Liberazione, detto anche «Servizio I». Questa importante organizzazione di intelligence della Resistenza divenne operativa ed efficace a partire dalle prime settimane del '44, sotto il comando prima di Parri e poi di Enzo Boeri. Il Partito d'Azione fornì la maggior parte degli uomini all'intelligence del «Servizio I», che in breve tempo riuscì a raggiungere un tale livello di efficienza da diventare, agli occhi degli Alleati, la più autorevole centrale di intelligence indipendente nel territorio occupato. Cfr. F. Fucci, *Spie per la libertà. I Servizi segreti della Resistenza italiana*, Milano 1983.

14. «A dirigere tale ufficio – si legge nella relazione – fu chiamato l'avv. Puccio Pucci, ex ufficiale dei Moschettieri di Mussolini, ex presidente del C.O.N.I ed ultimamente capo di Stato maggiore delle brigate nere». ACS, MI, DGPS Div. Sis, b. 38, fasc. cit., relazione cit., c. 1. Anche lo studio di A. Giannuli, *Salvatore Giuliano. Un bandito fascista*, pubblicato sulla rivista di attualità e storia «Libertaria», ottobre-dicembre 2003, n. 4, relativo alle novità emerse sulla figura del bandito siciliano nei documenti del Sis, fa riferimento alla relazione. L'intero archivio del Sis è stato ritrovato e riportato alla luce proprio dallo studioso, grazie alle sue indagini – condotte su incarico del giudice Guido Salvini – nell'ambito dell'inchiesta su Ordine Nuovo e le stragi di Piazza Fontana e via Fatebenefratelli (cfr. Giannuli, *Salvatore Giuliano*, p. 49 nota). Il Sis fu attivo dal 1944 fino al 1949, anno in cui verrà inserito nell'Ufficio affari generali e riservati comandato da Federico Umberto D'Amato.

delle truppe alleate, e di ricostituire le formazioni fasciste nel Sud»,[15] Del Massa era un personaggio chiave, che ricoprirà alla fine della guerra un ruolo di rilievo per gli sviluppi del neofascismo.[16]

La conferma dell'esattezza di queste notizie riportate nella relazione dell'agente partigiano proviene proprio dalle carte statunitensi. Il G-2 statunitense riuscì infatti, tramite il lavoro dei suoi uomini, a delineare precisamente nel corso delle ultime settimane di guerra i contorni ed il carattere dell'organizzazione. I suoi rapporti spiegano nel dettaglio il funzionamento dell'intera struttura: «l'organizzazione segreta fascista», a cui appartenevano numerosi agenti infiltrati, era «comandata da Puccio Pucci e da un ex-giornalista fiorentino, Aniceto Del Massa».[17] La struttura, si legge nelle relazioni stilate dagli ufficiali del servizio, era «direttamente agli ordini del segretario del partito Fascista, Pavolini. Pucci ne è nominalmente il capo, ma è Del Massa il vero potere dietro il trono». Gli agenti del G-2 si soffermano poi su un punto fondamentale: «l'organizzazione stessa consiste in un gruppo numeroso di agenti e affiliati: alcuni di essi hanno come missione il compito di effettuare spionaggio contro i partigiani, altri quello di spionaggio politico nei territori occupati dagli Alleati, altri di formare bande armate per operare contro gli Alleati».[18] Si tratta di tre funzioni di importanza centrale, che caratterizzarono l'azione della struttura sotto la direzione di Pavolini fino ai giorni della Liberazione.

Il nodo dell'esistenza della quinta colonna al servizio della Rsi riemerge dall'oblio del passato anche attraverso una serie di documenti relativi ad un'indagine svolta dal Servizio del ministero dell'Interno, il Sis, che aveva appositamente infiltrato negli ambienti fascisti della capitale un suo agente per riferire sia di personaggi compromessi con il passato regime ancora in libertà, sia dei gruppi provenienti dalla Rsi che stavano riorganizzando il fascismo. Il funzionario del Sis infiltrato, a partire dal dicembre del '44, iniziò ad inviare rapporti costanti sull'attività dei gruppi ricostituitisi agli ordini di Salò, sulla riorganizzazione del fascismo romano e sull'attività

15. ACS, MI, DGPS Div. Sis, b. 38, fasc. cit., relazione allegata dal questore di Milano per il capo del Sis, c. 1.

16. Del Massa, insieme anche a Pucci, come si vedrà più avanti dopo il 25 aprile continuò a lavorare a Roma al progetto per la rinascita del fascismo, contribuendo poi alla fondazione dell'Msi. Cfr. Parlato, *Fascisti senza Mussolini*.

17. NARA, Record Group 226, Entry 174, Box 3, Folder 30, documento intitolato *G-2 Report No. 641*.

18. Ivi, c. 2.

nella capitale di agenti nemici. Il 24 dicembre 1944 fece un primo quadro della situazione romana: «Segnalo, da ulteriori informazioni raccolte personalmente, l'esistenza di bande fasciste che si irradiano da Roma e si apprestano a compiere atti di sabotaggio nelle retrovie delle truppe alleate in tutta l'Italia liberata». Egli rivelò inoltre come «l'ex duce capo della repubblica sociale italiana» avesse stanziato «a tale scopo l'ingente somma «di £. 30 milioni».[19] Il 30 dicembre 1944 l'agente del Sis riuscì a delineare ancora più chiaramente ai suoi superiori la rete messa in piedi dagli uomini di Salò, che si estendeva dalla capitale fino al meridione

> Il fascismo siciliano e campano è in collegamento con quello di Roma. [...] Gli agenti del Nord procedono alla organizzazione di gruppi in seno ai militari italiani, come a Taranto. È stato dato l'ordine di penetrare negli ambienti comunisti; ogni movimento di massa e ogni manovra o incidente politico vengono dagli agenti radiotrasmessi al nord.[20]

Le carte prodotte dall'infiltrato e le informazioni che ci arrivano da esse risultano essere, dunque, un fascio di luce che, provenendo da una diversa angolatura, va ad illuminare ancora di più l'esistenza ed il funzionamento della struttura nascosta pilotata dai vertici di Salò.

L'organizzazione aveva dunque un carattere ufficiale, indicato anche dal fatto che aveva a disposizione ingenti somme di denaro, cui fa riferimento ad esempio anche il funzionario del Sis, fornite in forma di assegni della Banca nazionale del lavoro: era a tutti gli effetti una struttura organica dell'apparato militare della Rsi.[21] Per costituire il numero di uomini necessari alle operazioni di infiltrazione oltre le linee furono chiamati anche elementi delle Brigate nere,[22] della Guardia nazionale repubblicana,

19. ACS, MI, DGPS, Div. SIS (1944-47), b. 29, fasc. HP 8 «V Colonna», informativa Sis datata 24 dicembre 1944. Si tratta di rapporti che appaiono di grande interesse, dal momento che l'agente aveva accesso a buona parte delle informazioni sensibili riguardanti i gruppi romani della struttura.

20. Ivi, informativa del 30 dicembre 1944.

21. ACS, MI, DGPS, Div. Sis, b. 38, fasc. cit., relazione cit. allegata dal questore di Milano per il capo del Sis, cc. 1-2.

22. Le Brigate nere furono costituite tra il 21 e il 30 giugno del '44 e assegnate al diretto comando di Pavolini: secondo gli studiosi della Rsi fu proprio il segretario del Pfr a idearle e ad insistere per la loro creazione, ottenendo il consenso attivo di Mussolini. Cfr. Ganapini, *La repubblica delle camicie nere*, pp. 13 e 46-52; L. Klinkhammer, *L'occupazione tedesca in Italia, 1943-1945*, Torino 1993, pp. 308-309; e Deakin, *La brutale amicizia: Mussolini, Hitler e la caduta del fascismo italiano*, p. 927.

della Decima Mas e del corpo speciale della Repubblica di Salò «Volpi argentate».[23] La Decima Mas, inoltre, ebbe un ruolo importante per quanto riguarda il funzionamento dell'organizzazione clandestina, in quanto era un corpo dotato già in partenza di un apparato specializzato precisamente in azioni di sabotaggio.[24]

Anche grazie al supporto tedesco, come si vedrà più avanti, la struttura segreta iniziò a funzionare a pieno regime molto presto. A partire dai primi giorni di dicembre del '43 fu dato il via alla realizzazione effettiva del piano: gli agenti iniziarono ad attraversare le linee, ed in breve costituirono nei territori del Meridione un gruppo sufficientemente numeroso da preoccupare gli Alleati, data anche la delicata situazione militare nella quale si trovavano dopo che alla veloce avanzata dell'estate si era contrapposto lo sbarramento nemico approntato sulla linea Gustav.[25] L'opera di infiltrazione nei territori liberati andò avanti a lungo e senza difficoltà, tanto che Del Massa riusciva regolarmente a spedire gli stipendi a coloro che avevano già passato le linee.[26] La cifratura e il trasferimento delle informazioni acquisite alla Rsi erano un elemento fondamentale alla riuscita del progetto, e del resto il grado di segretezza dell'intera operazione era fondamentale per il suo stesso funzionamento. Ogni squadra di agenti inviata al Sud era accuratamente organizzata anche a livello gerarchico-militare, con una catena di comando ben funzionante. «Tutta l'attività di questa organizzazione era diretta, studiata, coordinata dal medesimo Del Massa»,[27] sottolinea l'agente del Clnai. Le squadre, fornite di mezzi, cifrari per i messaggi in codice, armi ed apparecchiature di collegamento con la centrale al Nord, partivano dirette in tutte le principali città dei territori liberati, predisponendo una rete capillare alle spalle degli Alleati.[28]

Nel corso degli ultimi mesi di guerra l'infiltrazione di agenti del Nord oltre le linee era divenuta tanto cospicua e rilevante, da trasformarsi in una

23. Cfr. P. Tompkins, *Dalle carte segrete del Duce. Momenti e protagonisti dell'Italia fascista nei National Archives di Washington*, Milano 2004, p. 360; Giannuli, *Salvatore Giuliano*, p. 49.

24. Cfr. Giannuli, *Salvatore Giuliano*, p. 49 nota.

25. Cfr. ACS, MI, DGPS, Div. Sis, b. 38, fasc. cit., relazione allegata dal questore di Milano per il capo del Sis, c. 2.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. «Le squadre di Del Massa – spiega l'agente – partivano in direzione di Napoli, Roma, Orte, Firenze, Palermo, Messina, Reggio Calabria, Catania, Bari, Pisa». *Ibidem*.

delle questioni principali sulle quali era focalizzata l'attenzione dell'intelligence statunitense in Italia. Il Cic, il controspionaggio dell'esercito, scoprì ad esempio al Nord, nella zona di Verona, una vasta cellula terroristica del gruppo che aveva in programma l'assassinio di diversi ufficiali americani, oltre al sabotaggio di oleodotti e «pipe lines» che rifornivano i quartier generali alleati nella regione. I toni con cui gli ufficiali del Cic riferiscono le progressive scoperte effettuate sono molto preoccupati: si parla di «gruppo terrorista sovversivo sotterraneo» che risultava «responsabile dell'attentato alla vita del maggiore Faccio», capo di stato maggiore del Cs Center, quartier generale della Quinta Armata, e che aveva in programma numerosi attentati nei confronti dei quadri dirigenti statunitensi.[29] Il gruppo, «che risulta avere ramificazioni nelle altre città del nord e che è diretto da Milano», era in procinto di «provocare disordini generali, sobillare un sentimento anti-alleato, e pianificare un'ondata terroristica». L'organizzazione segreta raggiunse presto una notevole organicità e capacità funzionale: furono portati a termine azioni di guerriglia e attentati, anche di proporzioni rilevanti, contro gli eserciti alleati con frequenza.[30] La sua pericolosità era militare, dato che gli uomini inviati oltre le linee avevano l'incarico di compiere questo tipo di azioni – creando così scompiglio, caos e disordine alle spalle degli Alleati – ma era anche politica e sociale, visto che uno degli obiettivi più importanti della struttura consisteva nel far rinascere il fascismo nell'Italia centro-meridionale, cosa che sarebbe andata a minare la stabilità stessa del governo dell'AMGOT.

Le indagini condotte dagli ufficiali americani, la relazione prodotta dall'agente partigiano ed i risultati raggiunti dal Sis rivelano come la nascita dell'organizzazione clandestina della Rsi fosse avvenuta già all'indomani della costituzione della Repubblica stessa, un punto sul quale convergono, come si vedrà in seguito, anche altre fonti. Rispetto al quadro delineato nello studio di Conti, del 1979, la nuova documentazione declassificata consente di osservare come anche i fenomeni di ripresa del fascismo nell'Italia del Sud avvenuti nella fine del '43 e nella prima metà del '44 vadano inquadrati e siano stati il frutto dell'operazione portata avanti

29. «Stanno per essere compiuti – scrive l'ufficiale del Cic autore del documento – attentati contro le vite di agenti del Cic e le vite del personale del Cs Center, della Quinta Armata». NARA, Record Group 226, Entry 174, Box 15, Folder 114.

30. Nei soli primi sette mesi di vita dell'organizzazione infatti, e soltanto in Calabria, dove era presente un forte nucleo di agenti agli ordini di Salò, ci furono «diciotto attentati dinamitardi» ai danni degli Alleati, come riporta Parlato, in *Fascisti senza Mussolini*, p. 56.

dalla struttura spionistica, messa in piedi dai vertici repubblichini proprio nelle prime settimane di vita della Repubblica del Nord.[31]

A Roma intanto fervevano le attività del gruppo clandestino. La capitale era diventata in breve tempo il centro da cui si irradiava il coordinamento e il rifornimento dei gruppi attivi a Napoli e al Sud, in particolare in Calabria e in Sicilia. Per tutto il mese di gennaio del '45 il funzionario del Sis, che si era infiltrato nella quinta colonna romana, continuò ad indagare e ad inviare rapporti descrivendo dettagliatamente i luoghi di incontro, elencando i nomi degli ufficiali che dirigevano gli agenti e delineando i compiti che si erano proposti.[32] Il 26 gennaio 1945 il capo della Polizia decise di informare il questore di Roma delle indagini in corso, inviandogli una sintesi del lavoro informativo svolto dall'agente infiltrato negli ambienti.[33] L'agente, forte dei buoni risultati raggiunti con le sue indagini, era riuscito a fornire ai superiori una descrizione sempre più precisa e densa di dettagli relativi al modo di operare dei nuclei ed ai collegamenti radio con la Rsi: nel mese di febbraio '45 propose dunque ai superiori di ordinare alla

31. Appare dunque smentito il carattere "spontaneo" dei fenomeni di ripresa del fascismo che si verificarono in Italia meridionale, considerato da parte della storiografia sull'argomento un dato acquisito. Lo stesso Puccio Pucci, nel suo memoriale, conferma che la struttura venne creata «nei primi giorni del trasferimento del Partito a Maderno» (memoriale Pucci, in Parlato, *Fascisti senza Mussolini*, pp. 402-403): come è noto, il trasferimento del partito e dei ministeri sul lago di Garda avvenne nel corso del mese di ottobre del '43. Cfr. Deakin, *La brutale amicizia*, p. 817 e Bocca, *La repubblica di Mussolini*, pp. 48-49. Parlato, tuttavia, nel primo capitolo, a p. 42, riprende la tesi di Conti secondo cui prima dell'entrata degli Alleati a Roma il 4 giugno del '44 il fascismo clandestino al Sud non aveva una direzione nella Rsi e in Pavolini, per via del fatto che Mussolini non avrebbe voluto che italiani combattessero contro altri italiani. In realtà questa posizione di Mussolini, da lui espressa soltanto prima del 25 luglio, in un contesto quindi completamente diverso, con la nascita della Rsi non aveva più ragione di esistere. La stessa costituzione da parte dell'ex duce, il 27 settembre del '43, di una repubblica che andava a dividere in due la nazione è chiaramente indice di una volontà di continuare a portare avanti la guerra a tutti i costi, nella quale non si poneva il problema di creare lotte interne fra gli italiani. L'obiezione secondo la quale per evitare di combattere contro altri italiani Mussolini non avrebbe voluto la nascita dell'organizzazione – che sarebbe stata fatta nascere da Pavolini solo dopo la caduta di Roma – non sembra quindi convincente.

32. ACS, MI, DGPS, Div. SIS, b. 29, fasc. cit., informative Sis del 7, 9 e 13 gennaio 1945.

33. ACS, MI, DGPS, Div. SIS (1944-47), b. 29, fasc cit. Documento con oggetto «V^ Colonna», datato 26 gennaio 1945, a firma del capo della Polizia. Copia della lettera viene inviata lo stesso giorno al gabinetto del ministero degli Interni.

questura di procedere agli arresti, con perquisizione domiciliare e interrogatorio, sottolineando la pericolosità e l'estensione dell'organizzazione che rispondeva agli ordini di Salò.[34] Il 7 febbraio, in seguito alla sollecitazione proveniente dall'agente, il capo della Polizia Ferrari si preoccupò di rendere nota la questione all'Alto Commissariato per le sanzioni contro il fascismo, riassumendogli la situazione messa in luce dall'agente infiltrato e precisando che si trattava «di una vera organizzazione spionistica nazifascista», che disponeva di ingenti finanziamenti, «avente scopi sia informativi che di riorganizzazione nonché, all'occasione, di reazione al regime democratico di libertà riconquistato dalla Nazione con tanti sacrifici tuttora in atto».[35]

Soltanto nel mese di marzo, tuttavia, Ferrari diede finalmente l'ordine esecutivo necessario per procedere agli arresti. Così, il giorno 8 di quel mese i carabinieri comandati dal giovane tenente Carlo Alberto Dalla Chiesa,[36] in collaborazione con le forze di polizia, fecero scattare l'operazione che portò all'arresto nello stesso momento di un numero rilevante di appartenenti del gruppo romano di agenti di Salò. Dopo questa retata, benché importante nella lotta all'organizzazione fascista, le attività del gruppo romano della struttura di Salò tuttavia continuarono: nonostante gli arresti l'organizzazione era rimasta in buona parte ancora in piedi.[37]

Parallelamente all'attività di indagine portata avanti dal Sis, una serie di documenti del periodo '44 – '45 conservati nell'archivio del Partito Comunista Italiano mostrano come si stesse arrivando analogamente a scoprire, da una angolatura diversa, l'intelaiatura della rete creata a Roma dagli

34. ACS, MI, DGPS, Div. SIS (1944-47), b. 29, fasc cit., documento datato 3 febbraio 1945.

35. Ivi, riservatissima del capo della Polizia per l'Alto Commissariato per le sanzioni contro il fascismo, datata 7 febbraio 1945.

36. Sul ruolo di Dalla Chiesa nelle indagini e negli arresti compiuti a marzo cfr. il documento Oss intitolato *Fascist Activity*, datato 3 marzo 1945, relativo all'opera di indagine da lui condotta, NARA, Record Group 226, Entry 210, Box 369, Folder 3. Emerge qui dunque l'inizio brillante della carriera del futuro generale, che troverà la morte nel 1982, combattendo la mafia in Sicilia. Cfr. anche Parlato, *Fascisti senza Mussolini*, p. 101.

37. Dopo la retata giungono infatti ai dirigenti del Sis nuove informative, fornite da agenti diversi, in cui si segnala il perdurare dell'attività clandestina, portata avanti da elementi definiti «pericolosissimi». Il 23 marzo il capo della Polizia si trova costretto a informarne il gabinetto del ministro dell'Interno. ACS, MI, DGPS, Div. SIS (1944-47), b. 29, fasc. cit., riservata per il gabinetto del ministro dell'Interno datata 23 marzo 1945, a firma del capo della Polizia.

agenti di Salò. Da queste carte infatti viene alla luce una complessa attività di indagine compiuta per conto del Pci da un simpatizzante che era riuscito ad infiltrarsi nella colonna, ed aveva così accesso a informazioni riservatissime su di essa. Si tratta di lettere inviate alla Direzione romana del Pci, che appaiono di grande interesse poiché coincidono nei dettagli con le relazioni del Sis e dell'Oss, in cui vengono riportati i risultati dell'infiltrazione e nelle quali si parla diffusamente degli elementi inviati da Salò per operare dietro le linee. L'autore delle lettere, probabilmente nell'ambito del servizio di raccolta informazioni che il Pci aveva messo in piedi durante la Resistenza,[38] riusciva a rendere conto degli incontri che si svolgevano e riferisce dettagliatamente di riunioni nella capitale tra elementi fascisti, pezzi importanti dell'apparato del regime che erano riusciti a mimetizzarsi e circolavano tranquillamente per Roma, ed «emissari del Nord».[39] Ciò che egli scrive attesta, da un altro angolo di visuale, la presenza a Roma del nucleo operativo diretto dagli agenti di Salò, a cui questi fornivano supporto logistico e strategico: lo stesso nucleo di cui si era occupato il Sis, descritto anche da questa fonte come un gruppo molto organizzato, con obiettivi precisi e piani dettagliati, inserito in un disegno complesso.[40] Da questa attività di monitoraggio realizzata per il partito viene a galla esattamente il

38. Come annotato da Fucci in *Spie per la libertà. I servizi segreti della Resistenza italiana*, il Pci durante la guerra aveva cercato di organizzare una sorta di servizio di informazione, simile a quello di Parri, sia tramite le brigate Garibaldi al Nord sia tramite collaboratori, militanti, simpatizzanti, «molti operatori periferici, per attivizzare il più alto numero di persone, allo scopo di allargare la partecipazione» (Fucci, *Spie per la libertà*, p. 367). Si trattava di un insieme di piccole informazioni che i militanti, spesso anche spontaneamente, facevano arrivare ai quadri del partito.

39. Fondazione Istituto Gramsci (d'ora in poi F.I.G.), Archivio del Partito Comunista (d'ora in poi APC), Fondo Mosca, Serie Spie, provocatori, fascisti, b. 295, fasc. 37-III, f. 166. Le riunioni di cui dà conto erano avvenute tra l'autunno del '44 e i primi mesi del '45. La maggior parte delle lettere sono indirizzate all'«Ufficio Quadri» della Direzione del Pci di Roma.

40. Si legge nel documento: «C'è stata una riunione di elementi fascisti nell'osteria di piazza S. Giovanni, angolo via Merulana. Il proprietario del locale è stato volontario fascista della guerra di Spagna, uomo di fiducia di Vidussoni [...]. Ci sono altre riunioni nella casa di un ingegnere sulla via Salaria con emissari del Nord. [...] Ieri ore 11 altra riunione nella medesima casa, ma non è possibile ancora sapere il punto preciso. Dal Nord arrivano altri emissari». F.I.G., APC, Fondo Mosca, Serie Spie, provocatori, fascisti, b. 295, fasc. 37-III, f. cit. Delle stesse riunioni dei vertici della struttura romana in casa di un ingegnere in via Salaria, al n.53, riferisce anche il rapporto del carabiniere che Dalla Chiesa aveva infiltrato nel gruppo: cfr. NARA, Record Group 226, Entry 210, Box 369, Folder 3, do-

tipo di azione che gli agenti di Salò portavano avanti, secondo i programmi decisi dai vertici, Pavolini e Del Massa: comunicazione di informazioni ed esecuzione degli ordini provenienti da Salò, attività di propaganda e di sobillazione, atti di sabotaggio e di guerriglia.[41] Il gruppo romano, particolarmente consistente per numero di appartenenti e per l'impianto organizzativo, era chiamato «gruppo Onore». L'informatore del Pci ebbe la possibilità di osservare da vicino la retata che avvenne l'8 marzo del '45, effettuata dalla Polizia in collaborazione con i carabinieri, a cui dedica ampio spazio nelle note che inviava al partito. Nei giorni seguenti ebbe modo di far notare come gli arresti dell'8 marzo, nonostante tutto, si fossero limitati a dimezzare soltanto il numero degli appartenenti del gruppo lasciando intatti i vertici.[42] La sua opera di investigazione lo aveva portato a dei risultati rilevanti, tali da fargli affermare di essere pervenuto «a delle risultanze che, credo, mi porteranno a mettere in luce l'intera organizzazione fascista». Nelle relazioni successive fece notare al dirigente dell'Ufficio Quadri la pericolosità dell'organizzazione, nonostante gli arresti operati dalle forze dell'ordine, sottolineando la necessità urgente che i dirigenti del partito ne venissero informati.[43] Dunque, confrontando queste informazioni con le note allarmate che gli agenti del Sis avevano inviato dopo l'8 marzo, sappiamo che nonostante gli arresti, tanto pubblicizzati sulla stampa e presentati come una brillante operazione che stava a dimostrare la democraticità degli apparati di polizia – comandati da Luigi Ferrari, altamente compromesso con il fascismo – l'organizzazione in realtà era ancora

cumento del CIC sull'organizzazione clandestina datato 3 marzo 1945 e intitolato *Fascist Activity*, appendage D, c. 9.

41. La fonte del Pci riuscì poi a fornire importanti dettagli anche relativamente «ad un centro fascista» che si trovava in Campania, a Sorrento, dove operava «una vasta organizzazione». I mezzi necessari per l'attività dei gruppi venivano «acquistati con denaro proveniente dal Nord» e usati per «compiere atti di sabotaggio contro ponti e mezzi militari italiani ed alleati». F.I.G., APC, Fondo Mosca, Serie Spie, provocatori, fascisti, b. 295, fasc. 37-III, f. n. 172, datato 20 marzo 1945.

42. Ivi, f. n. 170, datato 18 marzo 1945. L'informatore riporta anche l'elenco dettagliato di nomi di agenti repubblichini arrestati e di altri agenti e fascisti ancora da arrestare. Lettera dell'informatore, inviata alla «Federazione Romana del Pci – Ufficio Quadri», datata 10 marzo 1945. Ivi, ff. n. 167 e 168.

43. In una di queste lettere, datata 20 marzo 1945, l'informatore afferma al suo referente nella Direzione del Pci: «Giudicando necessario un tempestivo intervento ti accludo il materiale informativo raccolto perché possa essere inviato a chi di competenza». Ivi, f. n. 171.

viva e operante, intatta nei vertici che ne decidevano la strategia. Il quadro che emerge dall'insieme di questa documentazione, proveniente come si è visto da fonti estremamente diverse fra loro, è quello di una estesa infiltrazione degli agenti di Salò nei territori liberati: si tratta di documenti che mostrano come tali agenti fossero riusciti a dispiegarsi in tutto il meridione e nella capitale, andando a costituire una rete diffusa e ramificata.

La riconversione della struttura clandestina fascista nel dopoguerra

Nelle ultime settimane prima dell'insurrezione, come risulta dalla relazione dell'agente partigiano analizzata in precedenza, Pavolini e Del Massa stavano preparando depositi di armi, soldi ed esplosivi in vista della ormai prossima vittoria degli alleati, in modo tale da far sopravvivere la struttura proprio in attesa dell'occasione per tornare ad agire. Giannuli, – che nel 1996 ha ritrovato l'archivio "parallelo" dell'Ufficio Affari Riservati del ministero dell'Interno – , scrive a questo proposito: «l'organizzazione di Del Massa andò estendendosi man mano che gli eserciti alleati risalivano la penisola; quando, poi, fu chiaro che la guerra era persa, la stessa struttura venne rapidamente riconvertita, in modo da poter sopravvivere al crollo».[44] I particolari forniti dall'agente del Clnai sulle ultime settimane di operatività dell'organizzazione prima del 25 aprile portano alla luce le modalità con cui i vertici stavano concretamente disponendo le condizioni per far sì che almeno parte della struttura potesse rimanere in piedi dopo la disfatta, ed emergono le linee del modo in cui sarebbe stata predisposta la sua trasformazione dopo la fine del conflitto. Due ufficiali dell'organizzazione, uno con il ruolo di capitano sabotatore e l'altro con quello di capo del «I° gruppo spedizioni»,[45] avevano ricevuto l'incarico di portare materiale esplosivo e congrui fondi di denaro in salvo oltre le linee nemiche, sistemandoli in un luogo sicuro in vista dell'operazione di ricostituzione e rinascita di un movimento fascista dopo la prevista disfatta.[46] Il comandante Del Massa aveva assegnato diversi incarichi in tal senso ai suoi ufficiali proprio in prospettiva della ripresa dell'organizzazione, una

44. A. Giannuli, *Turiddu e la trama nera*, Roma 2005, p. 90.

45. ACS, MI, DGPS, Div. Sis, b. 38, fasc. cit., relazione allegata dal questore di Milano per il capo del Sis, cit., c. 4.

46. *Ibidem*.

volta perduta, per la Rsi, la guerra contro gli Alleati: preparava nei territori liberati depositi di armi, esplosivo ma soprattutto denaro, a cui accedere una volta calmatesi le acque nel nuovo regime di pace che si sarebbe creato. «La partenza del Pucci giorni prima dell'insurrezione, era allo scopo di far rivivere il fascismo dopo la caduta del medesimo», spiega l'agente, e racconta come all'inizio del mese di aprile del '45 Del Massa e Pucci avessero preso contatto a Milano con un agente segreto, probabilmente dell'intelligence alleata.[47] Proprio in seguito ai colloqui con questo personaggio i capi della struttura presero le ultime misure necessarie al piano predisposto per la sopravvivenza dell'organizzazione dopo la fine ormai prossima della Rsi

> Dopo questi incontri si convenne tra il Pavolini, Pucci e Del Massa che il dott. Pucci abbandonasse la Segreteria del Partito, mettendosi in un posto sicuro con ingenti somme italiane ed estere. Questa decisione è da attribuirsi al fatto che avevano avuto modo di comprendere la loro fine, cioè la caduta del fascismo. Il Pucci partiva quindi per Venezia.[48]

Pavolini, che aveva previsto per tempo come la fine della Rsi fosse inevitabile, aveva dunque pianificato insieme ai dirigenti della struttura Del Massa e Pucci la continuazione dell'esistenza dell'organizzazione nell'Italia post-disfatta, costituendo concretamente i mezzi necessari a farne continuare la vita, pronti per essere utilizzati al momento opportuno. L'obiettivo originario dato all'organizzazione dai vertici di Salò, di far rinascere il fascismo nell'Italia sotto il controllo alleato, non riuscì, sia perché non trovò rispondenza nella popolazione sia perché le condizioni militari erano oggettivamente difficili: gli agenti oltre le linee non potevano uscire troppo allo scoperto e, soprattutto, il tempo che sarebbe stato necessario per il loro lavoro non c'era, dato che la situazione militare della Rsi peggiorava col tempo. Ma ciò che incontrò successo fu tuttavia l'obiettivo che venne dato all'organizzazione quando fu chiaro che le sorti della Repubblica di Salò erano segnate: quello cioè di gettare i semi per una rinascita del fascismo dopo la vittoria degli alleati, nel nuovo regime di pace che si sarebbe creato, come si vedrà più avanti.

47. L'agente del Clnai, che come copertura faceva l'autista di Del Massa, ebbe modo di accompagnare proprio Del Massa e Pucci agli appuntamenti con questo personaggio, e di osservarne di nascosto i colloqui. ACS, MI, DGPS, Div. Sis, b. 38, fasc. cit., relazione allegata dal questore di Milano per il capo del Sis, cit., c. 1.

48. *Ibidem*.

Concorda ad esempio Giuseppe Parlato:

> La gravità della situazione bellica aveva indotto il segretario del Pfr a muoversi su due piani: da un lato era stata impostata l'organizzazione degli agenti destinati a operare oltre le linee; dall'altro si era programmata un'azione futura da svolgersi una volta terminato (e perduto) il conflitto.[49]

L'ultimo periodo prima della fine del conflitto fu decisivo per la decisione di mettere a punto, da parte di Del Massa e Pucci, così dei come i capi della struttura che operavano a Roma, di un programma di azione che puntasse a creare uno spazio politico in cui agire, e che permettesse quindi alla struttura di continuare a svolgere il suo compito nella nuova società del dopoguerra. Il margine di azione politica venne individuato proprio in ciò che sarebbe divenuto, osservandolo retrospettivamente, uno dei tratti salienti della guerra fredda: l'anticomunismo. Prefigurando infatti le nascenti dinamiche bipolari che avrebbero dominato la situazione politica nazionale, i dirigenti aveva-

49. Parlato, *Fascisti senza Mussolini*, pp. 75-76. Nel suo libro Parlato offre una approfondita panoramica sul neofascismo e sulla nascita dell'Msi. Tuttavia il credito concesso dall'autore alla tesi esposta da Pucci nel suo memoriale, scritto negli anni '70 e con palesi finalità autoassolutorie, non è convincente: vi si afferma che l'organizzazione per l'infiltrazione nel territorio alleato non aveva compiti di sabotaggio né di terrorismo. La motivazione, sostiene Parlato a p. 77, è che «sarebbe stato rivolto contro altri italiani». In realtà, come si è detto prima, i sabotaggi e gli attentati terroristici erano progettati e messi in conto nell'ambito della lotta finalizzata ad ostacolare gli Alleati, che insieme al governo del Sud erano considerati dalla Rsi legittimi nemici. I documenti dell'Oss parlano infatti ampiamente degli episodi di sabotaggio e terrorismo portati avanti dagli agenti salotini: «gli arrestati durante l'interrogatorio confessarono di essere parte dell'organizzazione terroristica», si legge ad esempio in uno dei tanti rapporti su tale argomento, e «hanno ammesso che l'organizzazione ha pianificato l'assassinio di ufficiali alleati» (NARA, Record Group 226, Entry 174, Box 3, Folder 26). Anche i documenti del Sis (ad esempio, quelli relativi all'episodio delle penne esplosive, confezionate su ordine di Pavolini e distribuite dai suoi agenti in alcune città meridionali), dimostrano ampiamente tale intento. Parlato riprende poi la versione della morte di Luciana Papi, segretaria ventenne di Del Massa, esattamente come viene descritta nel memoriale di Pucci, secondo cui fu gettata dai partigiani sotto un tram. Altri documenti attestano tuttavia come si trattasse in realtà di una versione appositamente concordata all'epoca con Del Massa, il quale aveva dato l'ordine di ucciderla perché la sospettava di tradimento e di essere una spia. Testimonia l'agente del Clnai, che scrive a poca distanza dai fatti ed è estraneo alla dinamica: «Del Massa manifestò preoccupazioni dichiarando che era necessario un pedinamento, dubitando un tradimento. Avvenne che un giorno, e precisamente nel mese di febbraio, la Luciana Papi venne investita da un tram a Porta Venezia», e «quando si potrà arrestare Del Massa avremo le prove atte per imputarlo di tale omicidio». ACS, relazione cit., c. 2.

no maturato la convinzione che dopo la fine del conflitto gli angloamericani avrebbero considerato il comunismo in Italia come un fattore altamente sensibile, portatore di destabilizzazione e contrario agli interessi del blocco occidentale,[50] e che quindi l'anticomunismo avrebbe costituito per questo motivo un fattore unificante e utile soprattutto al fine di trovare gli agganci per la struttura in tempo di pace. L'obiettivo pertanto non sarebbe più stato quello di combattere contro gli alleati, bensì contro i comunisti. I comandanti della struttura erano convinti che più di ogni altra cosa la forza crescente dei partiti di sinistra nella penisola, resa popolare e apprezzata dalla lotta partigiana, sarebbe stata ora il fattore maggiormente portatore di radicali modifiche degli equilibri, che sapevano essere temute da alcuni gruppi di industriali conservatori e dai vertici americani, in particolare da alcuni settori militari e dell'Oss. Il motivo dell'anticomunismo, che come si vedrà in seguito sarà il punto centrale dell'azione svolta dal gruppo, assumeva così un rilievo fondamentale per la ricerca di quei referenti sui quali sarebbe stato necessario ed opportuno appoggiarsi in vista della prossima fine del regime mussoliniano. Questo importante passaggio viene alla luce proprio grazie alle indagini compiute dall'intelligence statunitense sull'organizzazione romana. Le sezioni del controspionaggio militare e dell'Oss avevano infatti riunito il loro lavoro, arrivando così ad ottenere un quadro approfondito della situazione.[51] Il risultato dell'unione delle informazioni in loro possesso fu una conoscenza e una penetrazione all'interno dell'organizzazione molto ampia. «Roma – si legge nel rapporto finale – è il centro propulsivo di questa rinata attività fascista, da cui sono irradiate le direttive per il coordinamento delle attività dei gruppi fascisti operanti nell'Italia centrale, meridionale e insulare».[52] Nella capitale, scrivono gli agenti americani, «l'organizzazione è capeggiata da un triumvirato», di cui faceva parte un professore di nome Antonio Bigi. Tale

50. Era diffusa negli ambienti dei dirigenti fascisti e nazisti la convinzione che l'alleanza da parte degli Stati Uniti e dell'Inghilterra con l'Unione Sovietica fosse soltanto frutto della momentanea esigenza bellica e che non appena fossero cambiate le condizioni che ne avevano determinato la nascita sarebbe ripresa anche con maggior forza l'ostilità contro l'Urss, convinzione espressa anche da Mussolini nel suo ultimo discorso di Milano del 15 dicembre 1944. Cfr. Ganapini, *La repubblica delle camicie nere*, p. 477.

51. Era stato messo insieme e confrontato quanto scoperto dalle diverse indagini del CIC, il controspionaggio dell'esercito, dallo SCI dell'Oss e dalla sezione SCI/Z, il settore comandato da Angleton.

52. NARA, Record Group 226, Entry 210, Box 369, Folder 3, appendage A, c. 1. Documento redatto dalla sezione SCI il 21 febbraio 1945.

Bigi, si legge sempre nel rapporto finale, nell'ambito di «contatti diretti» stabiliti da agenti della sezione di Angleton, aveva presentato agli statunitensi i piani dell'organizzazione fascista, «in base al fatto che proprio un'agenzia di intelligence [quale l'Oss, N.d.a.] dovrebbe essere disposta a supportare un gruppo fascista allo scopo di combattere il comunismo».[53] Proprio dagli agenti della sezione SCI/Z, comandata da Angleton, apprendiamo poi che «Bigi ha richiesto un incontro tra lui, un altro dirigente dell'organizzazione e un dirigente dell'Us Intelligence Service, al fine di accordarsi per la tolleranza se non per il supporto effettivo da parte degli Americani».[54] Quello che il dirigente dell'organizzazione clandestina offriva era una collaborazione tra l'organizzazione stessa e l'intelligence statunitense, allo scopo di stabilire un patto di azione comune in funzione anticomunista. Sul vassoio c'era anche la proposta di informarli su tutte le attività clandestine portate avanti dalla struttura: Bigi aveva chiarito che «essi sarebbero disposti a informare il servizio americano prima di ogni azione contemplata e vorrebbero essere guidati, in un senso ampio, dalle volontà degli americani nel portare avanti ognuna di tali azioni contemplate. Egli si riferiva ad azioni contro i comunisti».[55] La linea della ricerca di un referente negli alleati in vista di una proiezione nel futuro dell'azione del gruppo, attraverso la carta dell'anticomunismo, era dunque già stata messa in campo prima del marzo 1945. Questi aspetti del programma emersero con chiarezza anche durante vari interrogatori condotti su alcuni appartenenti dell'organizzazione arrestati a Roma nel marzo del '45, nell'ambito dell'operazione congiunta di Polizia e carabinieri seguita alle indagini del Sis di cui si è parlato prima. Alcuni punti infatti vengono riassunti dai carabinieri che avevano condotto gli interrogatori:

> - Riunire la massa di fascisti rimasti fedeli, gerarchi e non, [...] gli ex ufficiali della m.v.s.n., i sottufficiali e militi dei battaglioni "M" rimasti nella capitale, i giovani dei battaglioni speciali istituiti durante il periodo repubblicano fascista [...] per fare di tutti un blocco unico da contrapporre ai partiti di sinistra in genere ed a quello comunista in particolare.
> - Orientare il movimento separatista siciliano verso la loro causa prendendo contatti con Finocchiaro Aprile.

53. NARA, Record Group 226, Entry 210, Box 369, Folder cit., documento riassuntivo redatto dal CIC, datato 3 marzo 1945, c. 1.

54. Ivi, Entry 210, Box 369, Folder cit., appendage C, c.1.

55. *Ibidem*. Passaggio riportato anche nel volume di Parlato, *Fascisti senza Mussolini*, p. 103.

- Costituire depositi di armi e munizioni [...] e fondi rilevanti di denaro [...] attraverso versamenti fatti da ricchi industriali e capitalisti fascisti.[56]

Si trattò complessivamente di un'operazione riuscita, che permise all'organizzazione di trovare gli agganci necessari in vista della continuazione della sua esistenza e della sua trasformazione nel dopoguerra. Allo stesso tempo permise di trovare il collante necessario a tenere unite le forze in seguito al crollo, facendo sì che dopo il 25 aprile – in perfetto accordo con quanto era stato pianificato dai capi – quelli che rimasero dei suoi dirigenti poterono con alterne vicende costituire e tirare le fila, come si vedrà anche più avanti, di quel neofascismo che ebbe un ruolo rilevante in Italia per decenni. L'evoluzione della posizione dell'intelligence statunitense al riguardo è significativa: l'interesse verso una collaborazione in funzione anticomunista fece sì che già dall'autunno del '44 parte di uno specifico settore dell'Oss, il controspionaggio, avanzasse offerte e prendesse contatti con Borghese e successivamente, come si è visto, con i dirigenti dell'organizzazione clandestina.[57]

Anche il principe Junio Valerio Borghese, infatti, che al comando del suo corpo d'assalto della Marina – la temuta Decima Flottiglia Mas – dopo l'8 settembre aveva aderito alla Rsi,[58] si stava organizzando per sopravvivere dopo la sconfitta con una parte della sua organizzazione. Quello che emerge dai nuovi documenti e dai più recenti studi sull'argomento è che già dalla seconda metà del '44, ormai cosciente della prossima ed inevitabile caduta della Repubblica di Salò, Borghese decise di cercare un contatto con gli Alleati allo scopo di traghettarsi insieme ai suoi uomini verso il nuovo regime.[59]

56. Cfr. il resoconto degli interrogatori condotti dai carabinieri datato 29 aprile 1945, presente nel fondo del ministero dell'Interno, riportato in Conti, *La RSI e l'attività del fascismo clandestino*, p. 1012-1013.

57. Questo avveniva mentre contemporaneamente altri settori della stessa intelligence portavano avanti, a prezzo del sacrificio di diverse vite, la lotta contro tutte le organizzazioni nazi-fasciste fino al termine del conflitto. Cfr. il racconto dell'agente dell'Oss Peter Tompkins, *L'altra Resistenza. Servizi segreti, partigiani e guerra di liberazione nel racconto di un protagonista*, Milano 2005.

58. Cfr. L. Ricciotti, *La Decima Mas*, Milano 1984, pp. 13-43; Deakin, *La brutale amicizia*, pp. 804-805, 876; Ganapini, *La repubblica delle camicie nere*, pp. 60-61; Bocca, *La repubblica di Mussolini*, pp. 71 e 278-279.

59. Il Servizio Informazioni e Sicurezza della Marina militare (SIS) del governo Badoglio – da non confondere con il Servizio Informativo Speciale del Ministero dell'Interno di cui si è parlato precedentemente – che lavorava in stretti rapporti con gli Alleati, tra l'ottobre del '44 e il gennaio del '45 inviò due missioni oltre le linee allo scopo di contattare

In quel periodo il giovane James Angleton, nominato nel novembre del '44 dirigente della sezione romana del controspionaggio americano – chiamata Special Counter Intelligence/Unit Z (SCI/Z) –, cominciò ad interessarsi alle trattative con il capo della Decima Mas. L'interesse da parte del controspionaggio Usa in Italia verso il comandante nasceva dalla preoccupazione, condivisa da parte dei vertici alleati, che il passaggio brusco alla democrazia avrebbe comportato dei rischi per il mantenimento dell'Italia nel blocco occidentale, sia perché i partigiani comunisti avrebbero potuto, a loro avviso, dare vita ad una guerra civile, situazione che si stava verificando parallelamente in Grecia, sia perché il Pci, considerato come un braccio dell'Urss, avrebbe potuto portare con il successo elettorale l'Italia verso l'orbita sovietica.[60] Il comandante dei battaglioni della Decima Mas, avendo dato prova di un ardente e viscerale anticomunismo e potendo vantare una grande esperienza in fatto di controguerriglia, avrebbe potuto essere utilizzato in questi scenari. Borghese, inoltre, verso la fine del '44 aveva costituito in seno alla sua compagnia un gruppo speciale addestrato per operare clandestinamente, incaricato di combattere specificamente i comunisti. Il principe infatti, oltre alle sue personali preoccupazioni per un loro prossimo colpo di mano in accordo con i partigiani titini, era convinto che la loro forza si sarebbe ampiamente espansa in seguito alle vicende della guerra civile in corso. Sul suo gruppo dunque si concentrò l'attenzione degli agenti statunitensi del CIC, il controspionaggio militare. L'8 giugno del '45 gli 007 americani riferiscono, ad esempio, di alcuni arresti compiuti tra il 7 e l'8 di quel mese tra Modena e Bologna: si trattava della cattura di cinque appartenenti di quella che gli ufficiali del CIC chiamano «X Flottilla MAS underground organization», e della contemporanea scoperta di «un considerevole nascondiglio di armi, munizioni, esplosivi e dispositivi di sabotaggio appartenente al gruppo».

il capo della Decima Mas. Le autorità inglesi e i comandanti dell'VIII armata a cui venne riferito l'esito delle missioni giudicarono l'impresa «feconda di risultati»: Borghese si era mostrato disponibile all'intesa ed alla protezione delle fabbriche delle regioni del Nord dai temuti sabotaggi dei tedeschi in ritirata (doc. datato 2 novembre 1944, NARA, Record Group 226, s. 108B, b. 57, f. 474, in Tranfaglia, *Come nasce la Repubblica*, p. 3-10).

60. A questo proposito ad esempio nel 1976 l'ex agente della Cia Philip Agee dichiara all'Europeo che i servizi americani avevano cominciato ad intervenire nella situazione politica della penisola «addirittura prima della fine dell'ultima guerra, quando si capì che i socialisti e i comunisti, i più attivi della resistenza al fascismo, avrebbero avuto un ruolo di primo piano nella vita del paese». Intervista del 30 gennaio 1976 per l'Europeo, citata in P. Carucci, *I servizi di sicurezza civili prima della legge del 1977*, in «Studi Storici», 4 (1998), pp. 1035-1036.

Tale gruppo, proseguono, costituisce «un'organizzazione sotterranea che intende afferrare il momento opportuno per imporre un governo forte, armato e nazionalista dell'Italia. Elementi di questa organizzazione sono stati individuati a Milano, Genova, Venezia, e Roma».[61] Da parte dell'organizzazione di Borghese, tuttavia, non era previsto «nessun tipo di atto di violenza contro gli Alleati», benché questi venissero formalmente considerati dei nemici.[62] Fu proprio il tipo di attività organizzata, in modalità definibile in termini inglesi di stay-behind, ad attrarre particolarmente l'interesse di Angleton, il nuovo capo del controspionaggio Usa a Roma. Nel dicembre del '44 l'ufficiale del controspionaggio ordinò di inviare al di là delle linee proprio due agenti dell'unità Z dello Sci di Roma, per stabilire contatti finalizzati ad iniziare un rapporto che andasse in tale direzione.[63]

L'intera operazione di avvicinamento da parte degli italiani e degli statunitensi avveniva mentre intanto infuriavano i combattimenti tra i repubblichini, guidati proprio dai reparti comandati da Borghese, e le brigate partigiane, in difficoltà perché sottoposte ai rigori del terribile inverno del '44. Contro i partigiani infatti, oltre alle Ss, vennero utilizzati proprio i reparti della Decima Mas:[64] così nelle stesse giornate in cui gli agenti dell'X-2 avvicinavano Borghese centinaia di ragazzi e ragazze venivano trucidati, nell'ambito di quella campagna che in quei mesi inflisse terribili perdite al movimento partigiano e che vide commettere i più mostruosi eccidi e i più efferati crimini sulla popolazione civile rimasti tristemente famosi nella storia. Proprio la Decima Mas del resto era nota per la particolare ferocia della sua repressione antipartigiana, compito al quale a partire dell'estate del '44 era impiegata la quasi totalità dei suoi reparti: «così la Decima rastrella, fucila, impicca come un reparto tedesco»,[65] e la quasi totalità delle sue forze era occupata per combattere i partigiani in Piemonte

61. NARA, Record Group 226, Entry 174, Box 3, Folder 26 «Daily Situation Reports – CIC Fifth Army», documento classificato segreto e datato 8 giugno 1945.

62. Ivi, Entry 174, Box 36, Folder 253.

63. Cfr. il rapporto a firma di Angleton, classificato segretissimo, relativo alla missione dei due agenti dell'unità SCI/Z presso il comandante della Decima Mas, datato 28 maggio 1945: NARA, Record Group 226, s. 108A, b. 254, f. «Principe Valerio Borghese», in Tranfaglia, *Come nasce la Repubblica*, p. 12.

64. Cfr. Deakin, *La brutale amicizia*, pp. 876-878; Klinkhammer, *L'occupazione tedesca in Italia*, p. 346; Greene e Massignani, *Il principe nero. Junio Valerio Borghese e la X Mas*, pp. 166-168.

65. Bocca, *La repubblica di Mussolini*, p. 280.

e nel Nord Italia. La crudeltà e la brutalità criminale rovesciata dalla Decima Mas sulla popolazione civile e le atrocità commesse erano tali che nel gennaio 1945, ad una richiesta di permesso da parte di alcuni partigiani per un approccio finalizzato ad alcune trattative con elementi appartenenti alla Decima Mas, il quartier generale alleato del generale Wilson – che aveva acconsentito a trattare con altri rami dell'esercito fascista – rispose tramite radio: «La X Mas troppo infamata. Non trattare».[66]

La missione dei due agenti della sezione X-2, il controspionaggio Usa, presso Borghese fu seguita per ordine di Angleton da nuove missioni nel gennaio e nell'aprile del '45, proprio allo scopo di curare l'aspetto logistico delle trattative per il salvataggio del comandante.[67] Nei giorni precedenti l'insurrezione generale vennero ultimati i preparativi per questa operazione: così, quando tra il 25 e il 26 aprile la città di Milano insorse, il comandante fu preso immediatamente in custodia da alcuni elementi che avevano partecipato alle trattative clandestine.[68] Come è noto il 10 maggio Angleton, arrivato appositamente da Roma, prelevò il capo della Decima Mas e lo condusse clandestinamente nella capitale a bordo di una jeep.[69] Il capo dell'X-2 spiegò poi, nel rapporto inviato ai suoi superiori relativo all'operazione, come il personaggio avrebbe avuto compiti di grande importanza per il servizio segreto americano.[70]

Borghese rimase sotto la protezione dell'intelligence statunitense per tutta l'estate e l'autunno del '45. Nel mese di novembre Angleton riuscì ad evitare che, nonostante il suo salvataggio, il principe potesse finire nelle mani dello Stato italiano. Ai primi del mese infatti la Commissione Alleata aveva consegnato Borghese, su richiesta del ministero della Marina italiano, alle autorità militari italiane di Forte Boccea per un interrogatorio. Dopo soli tre giorni Angleton iniziò una intensa opera di pressione sui comandi militari alleati affinché costringessero il governo italiano a restituire

66. Z. O. Algardi, *Processi ai fascisti*, Firenze 1992, p. 157.

67. NARA, Record Group 226, Entry 108A, Box 254, Folder «Borghese», rapporto a firma di Angleton sull'interrogatorio del comandante della Decima Mas, datato 28 maggio 1945.

68. Cfr. Tranfaglia, *Come nasce la Repubblica*, p. 4 nota.

69. NARA, Record Group 226, Entry 108A, Box 254, Folder JZX – 1300, rapporto a firma di Angleton diretto all'Allied Commission, al quartier generale dell'esercito Usa e al G-2 (l'intelligence militare), datato 19 maggio 1945. Cfr. anche il rapporto datato 2 maggio 1945, in cui si dà conto del viaggio che Angleton stava per intraprendere alla volta di Milano, accompagnato da alcuni suoi agenti di fiducia, per prelevare Borghese: NARA, Record Group 226, Entry 174, Box 122, Folder 9-021.

70. Ivi, Entry 108A, Box 254, Folder JZX – 1300, doc. cit.

Borghese agli americani, anziché tenerlo a disposizione per l'iter processuale. Bisognava evitare, a tutti i costi, che dopo l'interrogatorio il comandante della Decima Mas rimanesse in mani italiane e che finisse quindi davanti ai tribunali italiani: il rischio che venisse condannato o all'ergastolo o alla fucilazione come criminale di guerra era infatti altissimo. Inviò dunque al quartier generale delle forze alleate una richiesta urgente per un'azione veloce e decisa da parte dei comandi americani sulle autorità militari italiane, affinché riconsegnassero Borghese immediatamente,[71] e contemporaneamente spedì un telegramma dal tono concitato all'ufficiale dell'intelligence militare Titolo – il capitano che fin dall'inizio si era occupato dell'avvicinamento di Borghese – in cui ribadiva l'urgenza di un'azione congiunta dei comandi militari americani sul governo italiano.[72] L'opera di trattenimento a oltranza del comandante della Decima Mas in mani alleate del resto non necessitava di tempi troppo lunghi: sarebbe bastata una «dilazione nel tempo della consegna del Soggetto – scrive ancora Angleton nello stesso telegramma – in quanto egli deve poter godere dei vantaggi di un'amnistia generale, che verrà presumibilmente annunciata a breve e che sarà accompagnata dallo scioglimento della Corte di Epurazione». Tali pressioni evidentemente trovano spiegazione nell'ambito di un preciso progetto formulato dal controspionaggio insieme all'intelligence militare, nel quale il principe doveva svolgere una parte fondamentale. Si delinea inoltre la diversità di posizioni e di modalità di operare tra i diversi settori dell'apparato di occupazione americano: da una parte il settore dell'intelligence, il controspionaggio di Angleton e il servizio segreto militare, dall'altra la Commissione Alleata, che il 3 novembre aveva deciso senza problema di consegnare Borghese alle autorità italiane.

Lo scopo del controspionaggio americano era divenuto quello di creare una rete clandestina da utilizzare nel momento in cui si sarebbe trattato di contrastare una futura, paventata ascesa del comunismo in Italia. Fin dalla fine del '44 Angleton aveva capito che i giorni della Repubblica di Salò erano contati, ed era convinto che con la fine della guerra nella penisola si sarebbe creata una situazione estremamente favorevole alla diffusione del comunismo fra gli strati sociali più poveri.

71. Ivi, Entry 108A, Box 260, Folder JZX – 5403, documento a firma di Angleton per il colonnello Earle B. Nichols, datato 6 novembre 1945.

72. Ivi, Box 260, Folder JZX – 5402, documento datato 6 novembre 1945, a firma di Angleton.

> Quando la necessità della segretezza del tempo della guerra iniziò ad affievolirsi – scrive il suo biografo Tom Mangold – solo il nemico cambiò per Jim Angleton. Adesso la falce e il martello avevano rimpiazzato la croce uncinata. Le linee della nuova battaglia stavano già iniziando ad essere tracciate e, come molti futuri guerrieri freddi, Angleton rispose prontamente alla chiamata.[73]

Con il passare dei mesi Angleton, nominato direttore dell'intera sezione italiana del controspionaggio, avanzò di carriera ed acquisì sempre più potere: dopo il 25 aprile fu promosso capo dell'intero settore dell'intelligence statunitense in Italia, e fu dunque la sua linea a prevalere completamente.[74]

Il contesto all'interno del quale maturarono queste relazioni era quello di un progressivo deterioramento delle relazioni internazionali fra Unione Sovietica e Stati Uniti, iniziato già all'indomani della morte di Roosevelt, nell'ambito del quale proprio l'Italia entrava al primo posto nella politica di sicurezza adottata dal controspionaggio americano. La vicinanza alla Jugoslavia di Tito e l'attività del suo servizio segreto (la rinomata e temibile Ozna, ovvero l'Otsek Zascita Naroda) costituivano poi agli occhi di Angleton, particolarmente sensibile al pericolo del comunismo,[75] scenari densi di oscure minacce. Gli stessi documenti del Sis riportano una quantità rilevante di rapporti sull'attività dell'Ozna nella penisola. In questa situazione le attività delle sezioni del controspionaggio americano aumen-

73. T. Mangold, *Cold Warrior. James Jesus Angleton: the CIA's Master Spy Hunter*, London 1991, p. 43.

74. Nella relazione della Commissione Parlamentare di Inchiesta sulle cause dell'occultamento di fascicoli relativi a crimini nazifascisti, a proposito delle divisioni presenti all'interno dell'intelligence statunitense nel periodo della guerra, rappresentate in Italia da Angleton e Tompkins, si legge: «L'Oss era praticamente diviso in due settori con due linee politico-strategiche quasi contrapposte: la sezione Secret Intelligence, di cui faceva parte Tompkins, si adoperava per armare e sviluppare i movimenti di resistenza al fine di gettare le basi di un'Italia democratica, mentre la sezione X-2, diretta da Angleton, si adoperava per recuperare alcune forze fasciste nell'ottica di contrastare la minaccia di una possibile presa del potere dei comunisti nell'Italia liberata. Subito dopo la fine della guerra, con l'assunzione da parte di Angleton del pieno controllo dell'intelligence in Italia, tale seconda linea divenne nettamente predominante». *Commissione Parlamentare di Inchiesta sulle cause dell'occultamento di fascicoli relativi a crimini nazifascisti*, XIV legislatura, doc. XXIII, n.18-bis, relazione di minoranza, p. 221.

75. Tutta la carriera di Angleton nei servizi segreti statunitensi, come è stato messo in luce nelle sue biografie, fu dominata dal suo particolare anticomunismo. Diversi suoi colleghi della Cia lo consideravano affetto dall'ossessione paranoica del pericolo comunista. Cfr. Mangold, *Cold Warrior*; M. Holzman, *James Jesus Angleton, the CIA, and the craft of counterintelligence*, Amherst 2008.

tarono esponenzialmente, superando quelle di ogni altra agenzia di intelligence, perfino il rinomatissimo MI-6 britannico. La massiccia penetrazione già operata dagli agenti dell'Oss nella penisola fu dunque ulteriormente rafforzata: per gli Stati Uniti era fondamentale e prioritario mantenere in Italia la supremazia dell'intelligence. Così, le attività del controspionaggio americano si estesero, e i compiti di tale settore dell'intelligence divennero in sostanza l'intera attività di intelligence.[76]

Sul confine orientale proprio in quei mesi le tensioni si facevano crescenti. Gli analisti americani erano convinti che gli jugoslavi volessero invadere i territori italiani al confine e da lì provocare un'insurrezione comunista nel paese, per poi invaderlo direttamente, con una manovra che avrebbe avuto il coinvolgimento del Partito comunista, garante del sostegno dall'interno.[77] Era un periodo di forti tensioni internazionali quello che si presentava agli occhi dei vertici dei servizi segreti statunitensi: in Grecia la situazione precipitava, i rapporti transoceanici con l'Urss subivano un irrigidimento continuo. I vertici del controspionaggio statunitense a Washington temevano, sulla base dei rapporti che ricevevano dall'Italia, una manovra a tenaglia da parte dei comunisti: se la pressione delle truppe jugoslave sul versante nordorientale si fosse fatta insostenibile, nello stesso momento in cui sul versante meridionale gli equilibri politici si fossero spostati in favore del Pci – come sembrava che stesse accadendo soprattutto in Sicilia vista la crescente forza del movimento contadino – non sarebbe rimasto alcuno spazio di manovra per frenare la caduta dell'Italia nell'orbita comunista, e si rendeva per tanto necessaria un'attività coperta e paramilitare preventiva. Il 15 febbraio Angleton scrive a Washington riportando l'informazione che «l'ambasciata sovietica stava forzando» i comunisti italiani a «provocare una crisi di governo per scatenare una guerra civile».[78]

76. Cfr. ad esempio il documento a firma di Angleton, NARA, Record Group 226, Entry 108A, Box 268, datato 18 marzo 1946, intitolato *Consolidated Progress Report for November, December 1945 and January 1946*.

77. Secondo Angleton ed i suoi agenti inoltre c'era la possibilità, giudicata concreta, che qualora il clima internazionale fosse diventato ancora più teso, il Pci stesso avrebbe potuto «richiedere l'intervento delle truppe russo-jugoslave schierate sulla frontiera orientale italiana» per prendere il potere in Italia. NARA, Record Group 226, s. 174, b. 141, f. 1048, in Tranfaglia, *Come nasce la Repubblica*, pp. 415-420.

78. NARA, Record Group 226, Entry 216, Box 6 (Original Box 3), Folder 27, cablogramma inviato da Angleton al War Department dell'SSU di Washington, il 15 febbraio 1946.

Ciò che dunque affiora dall'arco temporale a cavallo della fine del conflitto è che molto prima del 1947, data fatidica cui si fanno comunemente risalire gli inizi della guerra fredda, si possono osservare elementi di pressione americana in un paese europeo che era considerato fondamentale per gli equilibri delle sfere di influenza. Si tratta di evidenze che lasciano emergere il quadro di una precoce politica di intervento, che si accompagnò, come si è visto, ad un livello significativo della presenza statunitense sugli equilibri della penisola, evidenze che mostrano inoltre l'elevato interesse che gli Stati Uniti avevano sviluppato verso l'Europa all'indomani della fine del conflitto mondiale. L'avvenuto salvataggio di Borghese, l'assunzione nei ranghi dell'Oss di altri ufficiali della Decima Mas, la relazione stabilita con l'organizzazione clandestina che i nuovi documenti hanno portato alla luce permettono di scorgere la costituzione di un accumulo di forze e reti nella penisola, finalizzato a creare un condizionamento dell'assetto politico utile alla permanenza della nazione nell'ambito della sfera d'influenza occidentale. Tali linee di azione non riassumono, naturalmente, l'intero quadro della politica estera americana, ancora divisa al suo interno tra correnti differenti, fra enclave di funzionari e *policymakers* di appartenenza rooseveltiana e fautori invece di una linea dura finalizzata all'espansione globale degli interessi geopolitici statunitensi. In che misura, ci si potrebbe chiedere, quanto affiora alla luce dalle nuove carte relative al periodo 1945-46 è rappresentativo delle linee guida dell'azione politica statunitense verso l'Europa? Quelli che si possono osservare oggi negli archivi sono testimonianze che mostrano senza dubbio una tendenza forte ad intervenire negli affari europei, che sarà poi affermata pubblicamente nel marzo del '47 dal presidente Truman, e che tuttavia era presente in maniera evidente già prima della fine del conflitto. Il quadro complessivo del periodo prefigura dunque un orientamento della politica estera statunitense rivolto verso una presenza estremamente rilevante nello scenario politico europeo, mostrando gli elementi propri di quella che, più tardi, sarà teorizzata come politica di *containment*.

Emiliano Tondi

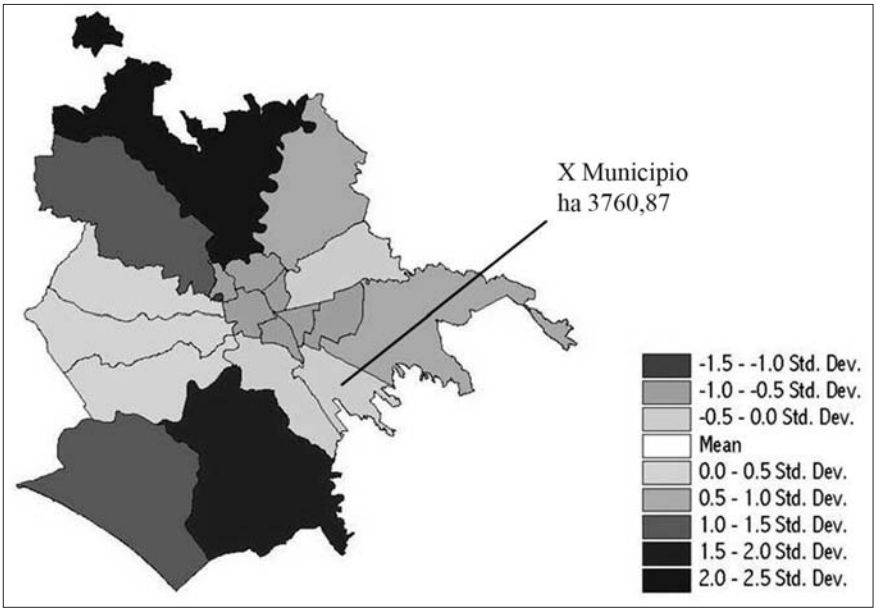
Un'analisi di predittività archeologica realizzata con un sistema GIS e applicata al territorio: il caso delle torri del X Municipio del Comune di Roma

L'idea alla base di questo lavoro è quella di realizzare una ricerca in direzione di una verifica dell'efficacia dei sistemi GIS nell'analisi predittiva di resti archeologici sommersi, ed è nata nell'ambito di una collaborazione pluriennale con il *CeSTer* (Centro Interdipartimentale per lo Studio delle Trasformazioni del Territorio: Beni Culturali, Ambientali e Scienze Informatiche) dell'Università degli Studi di Roma 'Tor Vergata', che si occupa da tempo dei diversi tipi di relazioni che intercorrono tra conservazione dei resti antichi e trasformazioni urbane.

Come primo passo è stato necessario individuare un contesto territoriale idoneo alla sperimentazione: certamente doveva rivelarsi sufficientemente esteso, ma soprattutto doveva garantire un rapporto equilibrato tra aree libere da costruzioni (dove più facile è l'individuazione di resti antichi, sia in superficie che al di sotto del piano di calpestio) e aree edificate. Queste ultime in particolare, anche se spesso la loro realizzazione è avvenuta a costo della distruzione di tanta parte del patrimonio archeologico,[1] conservano sovente, fra le maglie dei nuovi edifici, frammenti antichi sopravvissuti, dallo studio dei quali possiamo tentare di ricostruire contesti antichi unitari. Va inoltre sottolineato che, focalizzando l'attenzione su situazioni territoriali così diversificate, si potranno ottenere risultati dai quali ricavare indici di affidabilità relativi all'applicazione di questo tipo di analisi a zone fortemente condizionate dallo sviluppo urbano.

La scelta del campione territoriale è ricaduta sul X Municipio del Comune di Roma (fig. 1).

1. Cfr. A. Cederna, *Mussolini urbanista*, Bari 1981 e I. Insolera, *Roma moderna*, Torino 1971.


X Municipio
ha 3760,87
-1.5 - -1.0 Std. Dev.
-1.0 - -0.5 Std. Dev.
-0.5 - 0.0 Std. Dev.
Mean
0.0 - 0.5 Std. Dev.
0.5 - 1.0 Std. Dev.
1.0 - 1.5 Std. Dev.
1.5 - 2.0 Std. Dev.
2.0 - 2.5 Std. Dev.

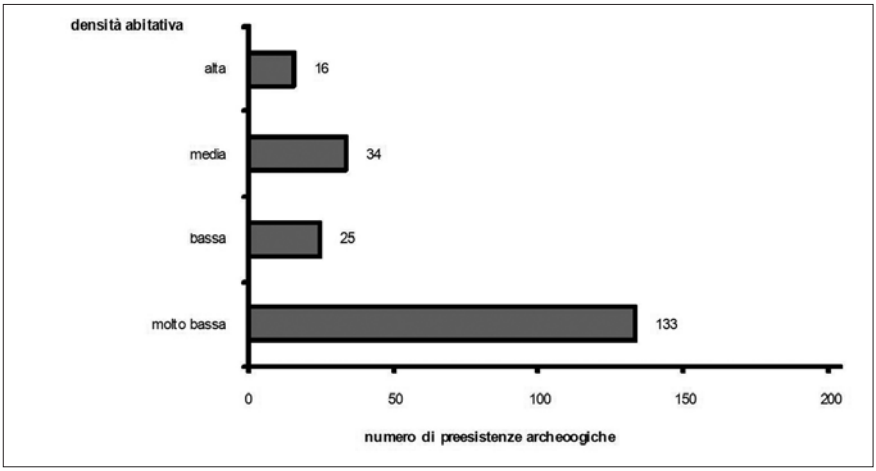


Fig. 1. Rapporto tra le superfici dei 19 Municipi di Roma.
Fig. 2. Computo delle preesistenze archeologiche ricadenti in zone con differenti densità abitative nel X Municipio.

Questo presenta infatti tutte le caratteristiche finora descritte: sufficiente estensione, equilibrato rapporto tra aree edificate e non edificate, alta densità di preesistenze archeologiche (fig. 2).

Il passaggio immediatamente successivo ha riguardato l'individuazione di una categoria di reperti idonea.

La necessità primaria era quella di individuare un tipo edilizio la cui presenza sul territorio fosse riconducibile a criteri identificabili sia attraverso l'analisi delle fonti o degli studi editi, sia attraverso l'analisi diretta.

Tra i numerosi tipi di resti presenti nella zona scelta a campione, le torri medievali sembravano risultare le più adatte. Esse infatti, seppur collocabili cronologicamente in un arco di tempo molto ampio che può variare tra l'VIII ed almeno il XV secolo (in alcuni casi anche oltre) e presentando funzioni eterogenee (potevano infatti servire per scopi differenti, come il controllo di un tratto di strada,[2] un presidio fiscale di una determinata zona,[3] nonché la difesa di un determinato appezzamento agricolo),[4] hanno tuttavia caratteristiche comuni nella scelta del luogo di costruzione. Le torri comprese tra le Mura Aureliane ed il limite attuale del Comune di Roma[5] costituiscono cellule costruttive distinte per scopi e collocazione, accomunate tuttavia da una logica insediativa riconducibile a parametri prestabiliti. Anche sulla base dello studio effettuato, si ritiene poco probabile che esse potessero costituire un "sistema" di difesa unitario della città, né per avviare attività militari coordinate, tantomeno come strumento difensivo di avviso per scongiurare attacchi a sorpresa alle mura cittadine.

Individuazione delle caratteristiche ricorrenti nella scelta del luogo dell'insediamento

L'analisi cartografica, bibliografica e topografica hanno permesso di individuare alcuni parametri che, opportunamente inseriti in un sistema informatizzato, sono andati a costituire la base dell'analisi effettuata.[6]

2. Cfr. *Castrum Caetani* sulla via Appia.

3. Cfr. Torre del Fiscale in *Carta storica archeologica monumentale e paesistica del suburbio e dell'agro romano*, Roma 1990, F. 25 n. 133

4. In questo caso, come descritto più avanti la struttura è spesso associata, quando non addirittura facente parte di un casale che in questo caso prende appunto il nome di casale-torre.

5. Circa VIII-X Miglio dal centro dalla città (nell'area prescelta per l'indagine).

6. Resta inteso però che il significato, i criteri e la cronologia di insediamento delle

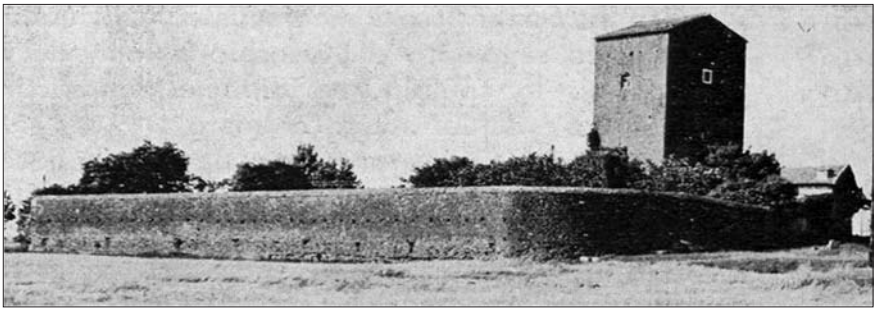


Fig. 3. Torre di mezzavia di Frascati, visuale da Sud (da Quilici, *Collatia*, 1974).

Riutilizzo sistematico di edifici di età romana

Un primo dato che è parso evidente, ricavato dagli studi editi e soprattutto dall'analisi diretta delle strutture, riguarda il riutilizzo sistematico di edifici di età romana. Essi infatti andavano a volte a costituire un'importante fonte di materiale edilizio. Nell'area presa in esame non esiste infatti alcun sito medievale che non sia stato edificato in corrispondenza o nell'immediata prossimità di resti di età romana. Nella figure 3 e 4 si riporta, come prova esemplificativa, il caso della torre di mezzavia di Frascati che, come già osservava Quilici,[7] è costruita riutilizzando le murature di una villa romana, le cui tracce in opera reticolata sono individuabili nella parte bassa del muro di cinta e della torre stessa.

Relazione topografica con resti di età medievale

Dall'analisi dei testi editi,[8] appare chiaro come, nella maggior parte dei casi, la presenza di una torre risulti associata a edifici coevi aventi

singole torri, dipendono anche da avvenimenti storici purtroppo a noi noti solo come fenomeno generale, come gli interventi della politica ecclesiastica di ripopolamento del suburbio, la formazione delle proprietà feudali, o la trasformazione di alcune torri in strutture amministrative. Non è possibile, in questa sede, esporre l'analisi puntuale di ogni edificio studiato, ci si limiterà pertanto a presentare le conclusioni raggiunte.

7. Quilici, *Collatia*, in « Forma Italiae », Roma 1974, pag. 802 n. 695.

8. Per citare i più significativi: J. Coste, *I casali della Campagna romana all'inizio*

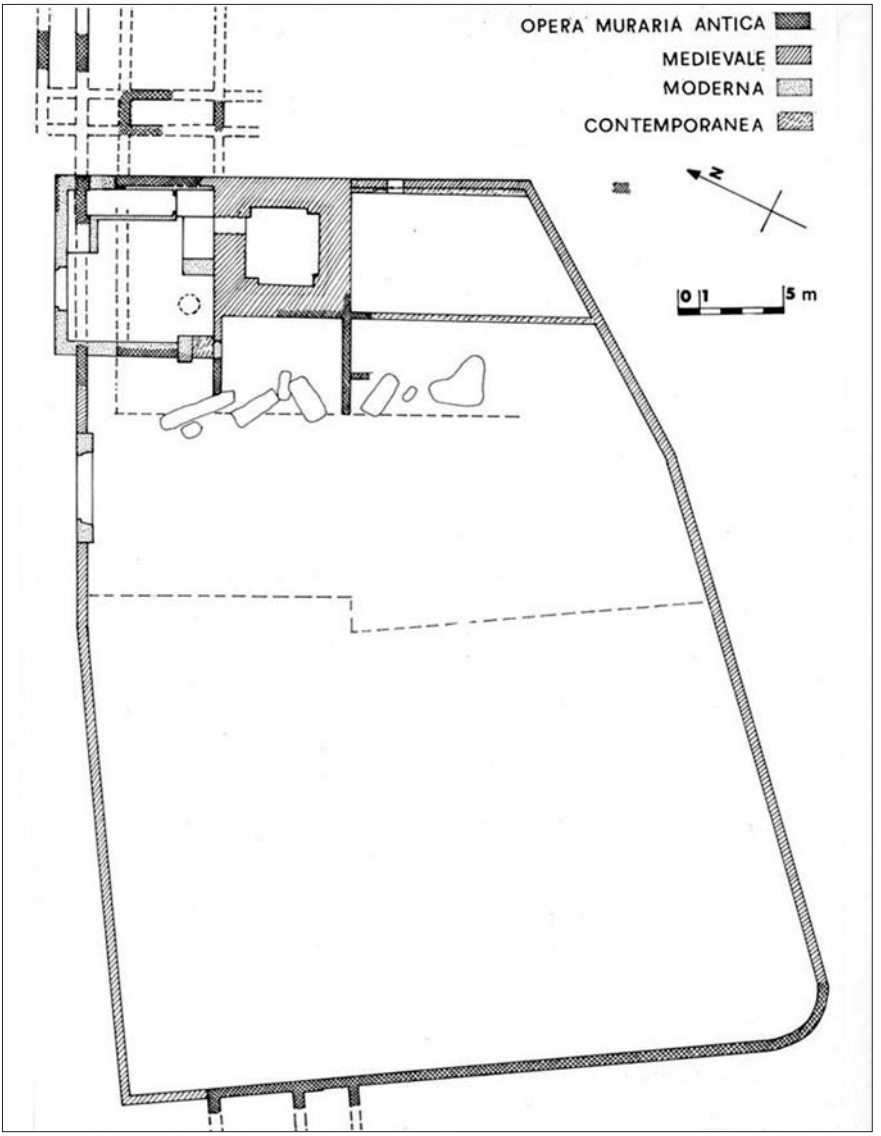


Fig. 4. Torre di mezzavia di Frascati, planimetria (da Quilici, *Collatia*).

Fig. 5. Torre dei Santi Quattro con ancora il palazzetto annesso (da Quilici, *Collatia*, n. 726).
Fig. 6. Torre "del quadraro" in piazza dei Consoli con il casale.
Fig. 7. La torre di mezzavia di Frascati sita nell'incrocio tra la via Tuscolana e la via Anagnina nella carta di Eufrosino della Volpaia del 1547.
Fig. 8. Il *Castrum Caetani* sulla via Appia Antica.

funzioni sia abitative che legate alle attività produttive, quali casali, mulini e frantoi. Laddove oggi vengono quindi individuati edifici di questi tipi è giustificato ritenere che nei pressi di essi potesse esistere una torre. Anche in questo caso l'analisi diretta dei resti archeologici ha messo in evidenza come questo legame sia tutt'oggi ancora riscontrabile in diversi siti. Se ne riporta un esempio nelle figure 5 e 6.

Rapporto con gli assi stradali e gli incroci

L'ipotesi di questa relazione topografica nasce principalmente dallo studio delle carte storiche, anche qui comunque associato al riscontro autoptico di superficie. Gli studi editi[9] ci permettono di capire che la torre si configura come un oggetto destinato al controllo di un territorio specifico che ricade sotto la propria competenza (prescindendo dal tipo di controllo – fiscale, agricolo, stradale ecc. - già descritto in precedenza). Laddove questo territorio sia attraversato da una viabilità di grande traffico, diviene importante quindi applicare un controllo specifico. Va da sé che, in corrispondenza degli incroci, il contesto diviene particolarmente strategico. Sono numerosi in tutto il suburbio romano gli esempi che permettono di ritenere valido questo tipo di rapporto così come illustrato in alcuni esempi nelle figure 7 e 8.

Rapporto con posizioni morfologicamente favorevoli del territorio

La ricognizione di superficie ha messo in evidenza che, se da una parte non tutte le torri sono state costruite in zone elevate rispetto al territorio circostante, è anche vero che molte di esse sfruttano le alture. In effetti le prove di questa relazione con la morfologia del territorio provengono da vari casi. Come illustrato in figura 9 esistono anche situazioni di relazioni combinate tra posizione territoriale vantaggiosa e riutilizzo di resti di età romana.

del seicento, Roma 1969; J. Coste, *I casali della campagna di Roma nella seconda metà del cinquecento*, Roma 1973; Quilici, *Collatia*; B. Fichera, *Torri e castelli di Roma e dintorni*, Roma 1987; A. Cortonesi, *Terre e signori nel Lazio medioevale. Un'economia rurale nei secoli XIII-XIV*, Napoli 1988; S. Carocci, *Baroni di Roma,* Roma 1993; S. Carocci, M. Vendittelli, *L'origine della Campagna Romana, casali, castelli, e villaggi nel XII e XIII secolo*, Roma 2004.

9. Cfr. nota 8.

Fig. 9. Il mausoleo del monte del grano, attualmente in piazza dei Tribuni, in una fotografia di fine ’800: è ben visibile una torre sulla sommità oggi non più esistente.

Analisi dei coni di visibilità

Il problema relativo all’esistenza di un “sistema torri” posto a difesa della città tramite l’utilizzo di segnali visivi per avvertire in caso di arrivo di pericoli imminenti, è un tema dibattuto che non ha ancora trovato d’accordo tutti gli studiosi competenti in materia. In generale tende a prevalere la corrente di pensiero che ritiene che la politica di insediamento nel territorio non fosse soggetta a logiche di questo tipo, quanto piuttosto a criteri di sorveglianza e controllo strettamente relativi al terreno agricolo di competenza con le annesse infrastrutture (strade, ponti, mulini ecc.).

È innegabile tuttavia che le torri possiedono la prerogativa di esercitare un controllo visivo del territorio circostante; di conseguenza, riuscendo a stabilire quali siano le zone del territorio non coperte dal raggio visivo di alcuna torre, è possibile ipotizzare che all’interno di esse sia più probabile ritrovare resti antichi riconducibili a questo tipo edilizio che non all’esterno.

Possibili pertinenze territoriali

È stato infine ipotizzato che la presenza di una torre in una determinata area escluda l'esistenza di una seconda struttura dello stesso tipo entro un determinato raggio da essa. La determinazione di questo spazio è stata stabilita analizzando la distribuzione topografica delle torri note attraverso un'analisi estesa a tutto il comprensorio del Comune di Roma.

Individuate le caratteristiche determinanti nella scelta del luogo d'insediamento, è stata elaborata una procedura tale che ne permettesse la trasposizione in termini informatici e qui di seguito riassunta nei punti salienti:

1. creazione di un database in grado di contenere le informazioni relative ad ogni singola caratteristica individuata;
2. ricerca e acquisizione dei dati informatizzati relativi alla morfologia del territorio a al posizionamento delle strutture romane e medievali presenti nell'area campione;
3. analisi ed elaborazione dei dati raccolti, popolamento del database;
4. realizzazione della carta di predittività;
5. verifica della carta di predittività;
6. interpretazione della carta e sviluppi della ricerca.

1. *Creazione di un database in grado di contenere le informazioni relative ad ogni singola caratteristica individuata.* Ogni parametro relativo alla scelta del luogo d'insediamento, individuato nel paragrafo precedente, è stato inserito in un sistema informatizzato strutturato in maniera tale che permettesse lo sfruttamento delle potenzialità spaziali di tali dati.

Dal momento che non sempre la qualità frammentaria della documentazione archeologica è idonea all'applicazione di «metodi importati da altre discipline che si occupano di analisi di distribuzione nello spazio, come la geografia e l'ecologia»,[10] oppure poiché scarsi sono gli esempi di tali applicazioni a resti di età romana e medievale, è stato necessario elaborare metodologie specifiche ed affrontare il problema in maniera del tutto nuova, pur rifacendosi a principi di analisi già consolidati in ambiente internazionale, con particolare riferimento al mondo anglosassone e nordamericano.[11]

10. F. Cambi, N. Terrenato, *Introduzione all'archeologia dei paesaggi*, Roma 1994, p. 237.

11. Cfr. K.M.S. Allen, W. Green, E.B.W. Zubrow, *Interpreting Space: Gis and Archaeology*, London 1990; K.L. Wescott, R.J. Brandon, *Practical Applications of GIS for*

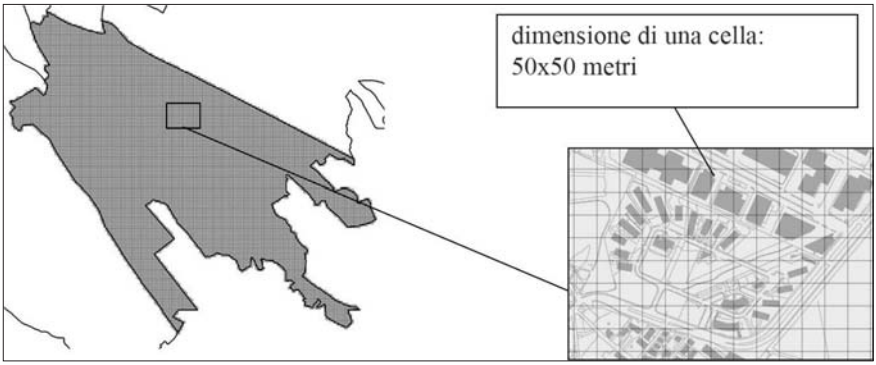


Fig. 10. La griglia costituita da 15713 celle quadrate di 50 metri di lato ognuna.

Il territorio del X Municipio è stato quindi diviso in unità minime di analisi, costituite da celle quadrate di 50 metri di lato ognuna; è stata così ottenuta una griglia di 15713 celle (fig.10).

Ad ognuna di tali celle corrisponde un record di database, i cui campi sono stati stabiliti sulla base delle caratteristiche ricorrenti individuate nel paragrafo precedente (tab.1).

	DISTANZA DA					
	Edifici romani	**Edifici medievali**	**Strade**	**Torri**	**Quota**	**Visibilità**
Cella 1						
Cella 2						
Cella 3						
Cella n…						
Cella 15713						

Tab. 1**.** I campi del database relativi alla griglia territoriale.

archaeologists, a predictive modeling kit, London 2000; M. Gillings, D. Wheatley, *Spatial Technology and archaeology, the archaeological application of GIS*, London 2002; J. Conolly, M. Lake, *Geographic information Systems in archaeology*, Cambridge 2006; M.W. Mehrer, K.L. Wescott, *GIS and Archaeological Site Location Modeling*, Boca Raton (FL) 2006.

2. *Ricerca e acquisizione dei dati informatizzati relativi alla morfologia del territorio e al posizionamento delle strutture romane e medievali presenti nell'area campione.* Stabiliti quali dovessero essere i campi del database, è stato necessario gestire le informazioni che andavano inserite nel sistema informatizzato: come già accennato sono stati utilizzati i dati disponibili presso il *CeSTer*, già in formato digitale e con una copertura spaziale pari all'estensione dell'intero territorio del Comune di Roma. Il *CeSTer* dispone inoltre dell'informatizzazione vettoriale georiferita della *Carta storica archeologica monumentale e paesistica del suburbio e dell'agro romano*. Tali dati hanno costituito la base di analisi principale dell'intero progetto di ricerca.

Queste informazioni sono state integrate con studi bibliografici di specifiche zone e con sopralluoghi mirati.

In aggiunta a questi dati era necessario acquisire informazioni relative alla morfologia del territorio. Queste, in seguito ad analisi e studi che hanno avuto lo scopo di comprendere il grado di differenza tra livelli antichi e attuali,[12] sono state infine acquisite dalle cartografie IGM in scala 1:25.000 aggiornate alla fine del 1800 e al 1950.[13] In quegli anni, infatti, il territorio analizzato risultava ancora più rappresentativo dei livelli medievali, perché non ancora interessato dalle ingenti trasformazioni urbanistiche legate allo sviluppo della città e dalla meccanizzazione dello sfruttamento agricolo. Lo scopo era quello di creare un modello digitale del terreno da utilizzare sia per individuare, come accennato in precedenza, i coni di visibilità, sia per trovare anomalie morfologiche tali da rendere più vantaggiosa la costruzione di una torre in determinate aree rispetto ad altre.

3. *Analisi ed elaborazione dei dati raccolti. Popolamento del database*

3.1. *Analisi ed elaborazione dei dati raccolti.* L'analisi dei dati *CeSTer*, della Carta dell'Agro Romano e della bibliografia ha evidenziato una differente qualità delle informazioni relative al posizionamento e allo stato di conservazione dei resti archeologici. Alcuni siti risultavano ad esempio

12. La variazione di quota riscontrata in alcune zone, tra l'epoca antica e quella moderna, può essere considerata trascurabile, per i nostri fini. Le quote ricavate dalle tavolette IGM del 1950 e di fine '800 possono essere considerate sufficientemente rappresentative del territorio in età medievale.

13. IGM F°150 della Carta d'Italia: IV S.O. (Roma), III N.E. (Frascati), IV S.E. (Tor Sapienza), III N.O. (Cecchignola).

non più visibili o non accessibili perché ricadevano in aree private chiuse, e non sono perciò verificabili attraverso sopralluoghi; nella realizzazione del modello predittivo questa differenza qualitativa del dato è stata presa in considerazione attraverso opportuni accorgimenti matematici che hanno permesso di valutare con un "peso' differente le differenti situazioni.

La Carta dell'Agro è stata utilizzata soprattutto per lo studio degli assi viari; i dati provenienti da questa fonte vanno generalmente sottoposti a giudizio scientifico particolare a causa di vari motivi: bisogna anzitutto tenere conto del fatto che essa riporta i tracciati di strade relativamente all'epoca romana; alcuni assi viari, infatti, come ad esempio la via Tuscolana, vengono proposti come "tracciati probabili", mentre sappiamo che nel medioevo la via Tuscolana può ormai essere considerata un "tracciato certo";[14] bisogna inoltre tener presente, che i posizionamenti della Carta dell'Agro in alcuni casi si sono rivelati, in seguito a scavi archeologici, errati di alcuni metri. I dati provenienti da questa fonte sono stati quindi necessariamente soggetti a valutazioni particolari e sono stati inseriti parametri che tenessero conto del possibile errore di posizionamento.

Un altro aspetto particolare ha riguardato il grado di importanza da attribuire a tracciati viari di differente importanza come ad esempio le vie consolari rispetto alla viabilità controradiale. Sulla base degli studi bibliografici effettuati[15] è stato deciso di non conferire maggiore importanza agli assi viari principali rispetto ai diverticoli. Durante il medioevo esisteva infatti probabilmente una viabilità locale di collegamento tra i vari poderi, di importanza tale da giudicare la probabilità di ritrovamento di una torre nei pressi di questi diverticoli uguale alla probabilità di ritrovamento su un asse viario interregionale.

Per alcune tipologie insediative, infine, come gli acquedotti e le strade, è stato necessario integrare le assenze nei tracciati odierni sulla base dell'analisi dei resti ancora visibili. Sappiamo infatti che essi nel medioevo erano quasi completamente conservati anche se non tutti funzionanti.[16]

14. L'origine antica della strada di collegamento con Tuscolo è stata oggetto di discussione tra gli studiosi di topografia antica in quanto, al contrario degli altri tracciati viari del suburbio di Roma, per la via Tuscolana non esistono testimonianze archeologiche certe né notizie riportate da fonti scritte. Tuttavia se non è ancora chiara la sua origine antica è sicuro il suo utilizzo in età medievale, quando vennero probabilmente riunificati una serie di tracciati precedenti in un'unica strada. La prima menzione storica della via Tuscolana è attestata da una bolla di Onorio III nel 1217.

15. In part. questo aspetto viene affrontato da Quilici, *Collatia*, p. 813, nota 2.

16. La torre del Fiscale ad esempio (IX Municipio), è costruita sull'incrocio degli

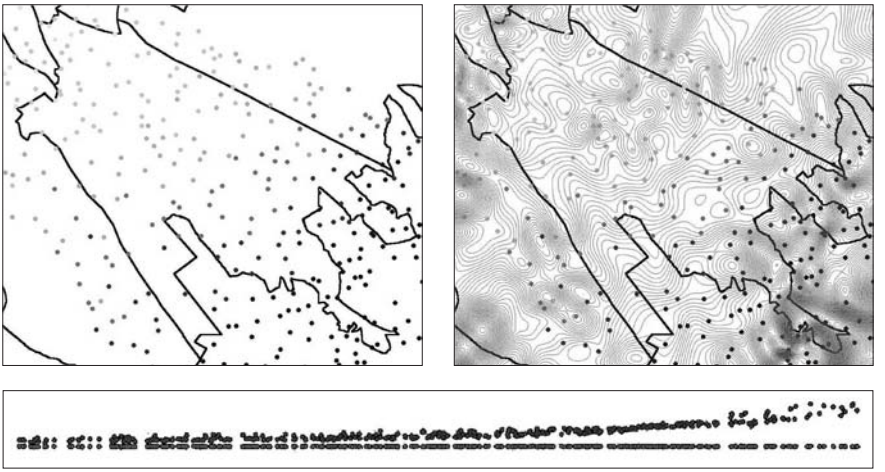


Fig. 11 (*in alto, a sinistra*). I punti quotati: a grigio più scuro corrisponde una maggiore altitudine.
Fig. 12 (*in basso*). Sezione virtuale del X Municipio: in basso i punti quotati, in alto la loro traslazione sulla base dell'effettiva altitudine: è evidente la caratteristica "rampa", che rappresenta le pendici del vulcano laziale: partendo dal centro città (a sinistra) la quota aumenta in direzione dei Colli Albani (a destra).
Fig. 13. (*in alto, a destra*). Le curve di livello ottenute attraverso l'algoritrmo *spline*.

Per quanto riguarda l'aspetto della morfologia del territorio, le quote derivate dalla cartografia IGM sono state così elaborate: in primo luogo esse sono state acquisite su sistema informatizzato tramite digitalizzazione manuale mediante uso di tavoletta grafica georiferita. Per ognuna di esse è stato compilato un apposito campo di database nel quale è stata inserita la quota indicata sulla tavoletta. Sono state quindi raggruppate in classi differenti sulla base del loro valore altimetrico. Questa operazione ha permesso di mettere in evidenza la particolare conformazione del territorio, la cui pendenza aumenta gradualmente da nord-ovest verso sud-est in direzione dei Castelli Romani (figg. 11-12).

acqua Claudia e Marcia, ancora funzionanti, per controllare lo spazio interposto chiamato *Campo Barbarico*. Diversi eserciti diretti verso Roma si sono accampati, nel corso del tempo, in quest'area. Le notizie che ci giungono (basterà citare *La guerra Gotica* di Procopio di Cesarea) parlano di arcate tamponate per la realizzazione di muri di cinta e della possibile presenza di altre torrette di guardia lungo il perimetro; oggi le arcate dei due acquedotti presentano numerosi tratti non più conservati, ma dal percorso facilmente intuibile.

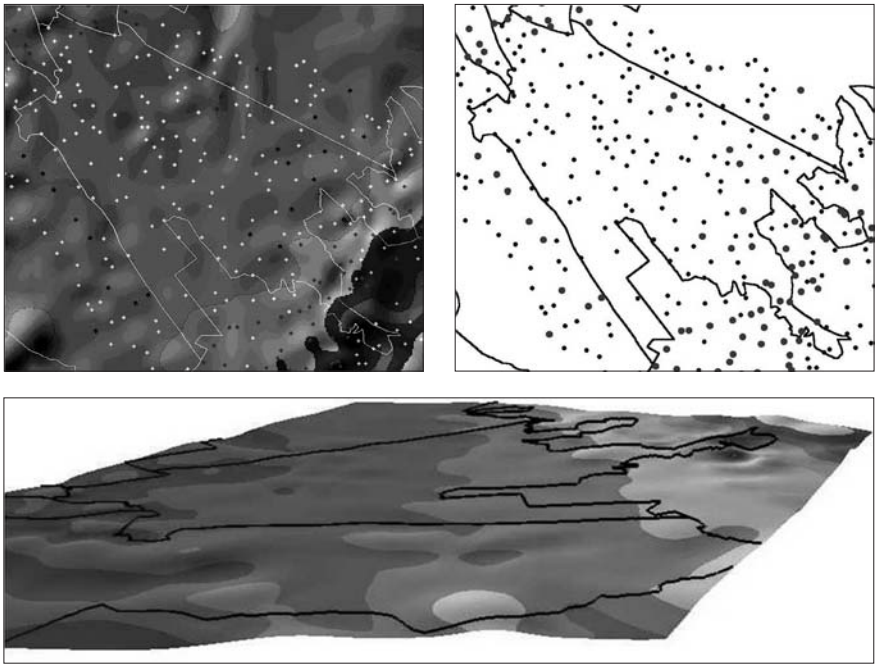


Fig. 14 (*in alto, a sinistra*). Le fasce di livello ricavate dall'analisi sulle quote.
Fig. 15 (*in basso*). Modello tridimensionale del terreno ricavato dall'analisi delle quote.
Fig. 16 (*in alto, a destra*). Le quote considerate anomale rispetto al terreno circostante (alture o poggi) sono indicate con un punto più grande.

Ricavate così le curve di livello (fig. 13)[17] si può interpolare una griglia per ottenere un modello del territorio, la cui resa cromatica rappresenta le già citate classi individuabili adesso da fasce trasversali di colore differente (figg. 14-15).

Con questa tecnica è stato possibile individuare le alture che rappresentavano luoghi favorevoli e strategici per la costruzione di un edificio destinato al controllo visivo del territorio circostante (fig. 16).

La medesima griglia è servita per l'analisi del potenziale visivo delle torri. Incrociando i dati morfologici con quelli relativi al posizionamento

17. Per tale operazione è stato utilizzato l'algoritmo *spline*, che prevede dapprima il congiungimento di tutti quei punti che si trovano alla stessa quota e quindi il calcolo automatico delle quote di quelle porzioni di territorio che si trovano tra un punto noto ed un altro.

di ciascuna torre, è possibile infatti creare una carta delle cosiddette zone d'ombra, quelle porzioni del territorio non visibili cioè da nessuna torre (fig. 17).

Fig. 17. Analisi della visibilità dalle torri esistenti, in nero le arre che risultano non visibili.

3.2. *Popolamento del database*. Avvalendosi della possibilità di compiere calcoli matematici tra campi differenti del database, il sistema informatico utilizzato[18] permette di unificare la lettura dei dati raccolti, che si basano su informazioni disomogenee e criteri differenti. Per procedere a tale unificazione, è necessario attribuire a ciascun dato un valore numerico, rappresentativo delle differenze sopra menzionate e riepilogate nella tabella 2.

NOME DEL CAMPO	CRITERIO PER L'ATTRIBUZIONE DEI VALORI
ed_romani	distanza dagli edifici di epoca romana
ed_mediev	distanza dagli edifici di epoca medievale
strade	distanza dalle strade e dagli incroci
quota	celle corrispondenti alle anomalie morfologiche del terreno
visibilita	celle corrispondenti alle zone di non visibilità
torri	distanza dalle torri note e attualmente visibili
totale	somma dei valori dei campi *ed_romani*, *ed_mediev*, *strade*, *quota*, *visibilita*, *torri*
media	media dei valori dei campi *ed_romani*, *ed_mediev*, *strade*, *quota*, *visibilità*

Tab. 2. Descrizione dei campi del database della griglia.

Per ogni campo è stato adottato una sistema "a punteggio" definito da una scala il cui valore può variare tra 0 e 100.

Ogni cella della griglia riceve un punteggio che viene attribuito in base ai criteri specificati in tabella 2.

In pratica a quelle celle che risultano più lontane dai singoli oggetti che

18. La scelta è ricaduta sul software ArcGis di Esri.

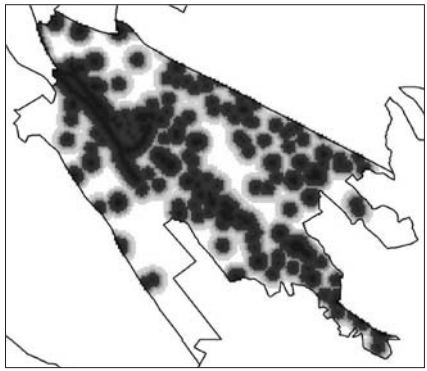


Fig. 18. Celle della griglia che si trovano ad una distanza di almeno 350 metri da un resto di età romana.
Fig. 19. Celle della griglia colorate in base ai valori del campo basato sulla distanza dagli edifici di epoca romana (*ed_romani*).

appartengono ad ognuna delle caratteristiche individuate è stato attribuito un indicatore numerico minore, mentre a quelle risultate più vicine, un valore maggiore.

Per quanto riguarda i resti esistenti di età romana, medievale e delle strade, si è arrivati a stabilire, in base all'analisi dell'esistente, in 350 metri la distanza oltre la quale non sembra abbia senso riferire un legame.[19]

Alle celle della griglia più vicine alle preesistenze archeologiche romane è stato attribuito un determinato valore che va diminuendo mano a mano che ci si allontana dai suddetti resti; questo perché, come si è visto, è più probabile ritrovare una torre medievale in corrispondenza di questi resti o nelle loro immediate vicinanze.

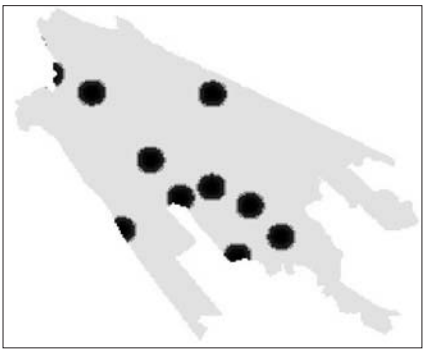
In corrispondenza del relativo campo del database (*ed_romani*) sono stati così attribuiti i valori illustrati nella tabella 3. Si noti come, a differente tipologia o grado di visibilità, venga presa in considerazione la diversa qualità dell'informazione sul posizionamento e sullo stato di conservazione dei resti archeologici (fig. 19).

19. Tale misura può essere naturalmente modificata, tuttavia la distanza scelta, considerate le dimensioni del territorio preso in esame e il livello di approfondimento dei dati raccolti, sembra essere in qualche modo rappresentativa dei modelli insediativi delle torri medievali del suburbio sud-est di Roma.

distanza (metri)	resti visibili verificabili (valore)	resti ricadenti in aree inaccessibili e quindi non verificabili + fr.fittili (valore)	resti non più visibili (valore)
350	20	10	5
300	30	20	15
250	40	30	25
200	50	40	35
150	60	50	45
100	70	60	55
50	80	70	65
0	90	80	75

Tab. 3**.** Valori attribuiti alla griglia in base alla distanza dai resti di epoca romana.

distanza (metri)	valore
350	30
300	40
250	50
200	60
150	70
100	80
50	90
0	90



Tab. 4. Valori attribuiti alla griglia in base alla distanza dai resti di epoca medievale.
Fig. 20. Celle della griglia colorate in base ai valori del campo basato sulla distanza dagli edifici di epoca medievale (*ed_mediev*).

Lo stesso tipo di operazione è stata effettuata per i resti riconducibili ad impianti produttivi di epoca medievale (fig. 20) e il risultato è stato inserito nel database così come indicato nella tabella 4.[20]

20. La differente attribuzione dei valori alla medesima distanza, rispetto a quelli di epoca romana e alle strade, si giustifica, in seguito ad un'analisi diretta dei monumenti visibili, sulla base del differente grado di importanza che questi elementi del paesaggio antico sembrano avere avuto nella scelta del luogo ove costruire una torre.

Per quanto riguarda le strade antiche, si è proceduto al calcolo delle distanze sia dagli assi viari, che dagli incroci secondo i valori indicati nella tabella 5.[21]

distanza (metri)	strada (valore)	incroci (valore)
350	20	-
300	25	-
250	30	-
200	35	-
150	40	60
100	45	60
50	50	60
0	55	60

Tab. 5. Valori attribuiti alla griglia in base alla distanza dagli assi viari e dagli incroci.

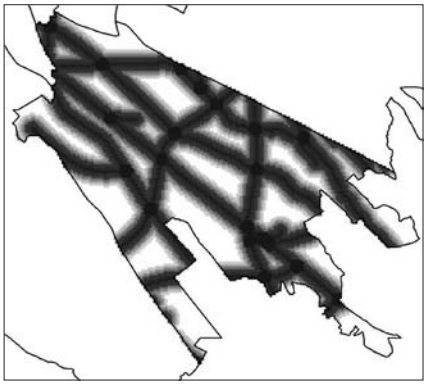
L'analisi delle quote, come già detto, ha previsto uno studio complesso sulla loro distribuzione e sui loro attributi. Il corrispondente campo del database è stato compilato tenendo conto di tutti i parametri già illustrati e ora sintetizzati nella tabella 6.

Fascia1 (valore)	Fascia2 (valore)	Fascia3 (valore)	Fascia4 (valore)	Fascia5 (valore)	in corrispondenza di un'altura (valore)	entro 50 metri da un'altura (valore)	oltre 50 metri da un'altura (valore)
0	20	30	55	65	+20	+10	+0

Tab. 6. Valori attribuiti alla griglia in base all'analisi delle quote.

I valori delle quote assumono un punteggio maggiore con l'aumentare della fascia, a causa della conformazione del territorio costantemente in salita e quindi più favorevole al posizionamento di una torre, per una maggiore visibilità assoluta. A quelle celle, corrispondenti alle aree definite "anomale" (le alture) rispetto all'andamento generale del terreno (fig.

21. Distanza massima attestata sulla via Appia Antica per una torre ritenuta di pertinenza di un incrocio. I valori relativi agli incroci non variano al variare della distanza entro il raggio di 150 metri, perché questa distanza delimita un'area considerata tutta della stessa probabilità nel trovare una torre la cui costruzione sia finalizzata al controllo dell'incrocio stesso.



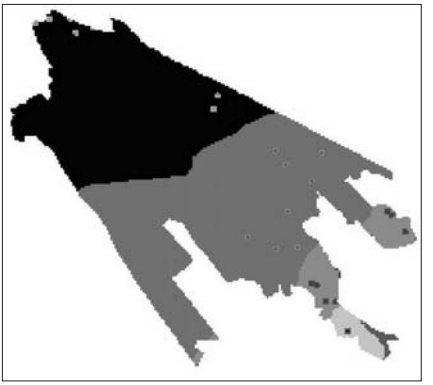


Fig. 21. Celle della griglia colorate in base ai valori del campo basato sulla distanza dalle strade (*strade*).
Fig. 22. Celle della griglia colorate in base ai valori del campo *quote*.

11), è stato assegnato un punteggio "bonus" da sommare a quello della fascia di appartenenza (fig. 22).

La crescita irregolare dei valori attribuiti alle varie fasce di appartenenza è dovuta alla irregolarità della pendenza media che, andando in direzione della fascia 5 raggiunge valori altimetrici molto più alti, come illustrato nella tabella 7.

Il calcolo sulla visibilità è stato possibile attraverso la creazione di un modello tridimensionale del territorio basata sull'algoritmo *spline*.[22] Tale metodologia di calcolo delle variazioni altimetriche è stata inoltre soggetta ad alcune correzioni manuali necessarie per una corretta visualizzazione della morfologia dell'area.[23]

Alle aree che risultano non visibili dalle torri sono stati attribuiti valori

22. Cfr. nota 17.

23. L'utilizzo del metodo *spline* per la creazione del DTM pone alcune problematiche relative al calcolo automatico dell'altitudine di quelle aree che si trovano tra un punto noto ed un altro: non è possibile, ad esempio, considerare completamente affidabili le quote ricavate automaticamente dal sistema e relative alle aree che ricadono ai bordi del campione esaminato; seguendo il medesimo ragionamento, bisogna porre particolare attenzione alle aree ricavate automaticamente ma situate all'interno dell'area campione. Uno dei metodi utilizzati per ovviare a questi inconvenienti ha consistito nell'analizzare una porzione di territorio molto più ampia dei limiti del X Municipio.

fascia	quota min	quota max	quota media	totale punti quotati
1	24	85	57	147
2	74	134	100	123
3	125	187	154	65
4	187	248	211	23
5	254	295	276	8

Area visibile (valore)	Area non visibile con quota reale (valore)	Area non visibile con quota ricavata (valore)	Area non visibile situata vicino al confine comunale (valore)
0	50	30	20

Tab. 7. Statistica dei punti quotati divisi per fascia di appartenenza (misure espresse in metri s.l.m.)
Tab. 8. Valori attribuiti alla griglia in base alle zone di visibilità.

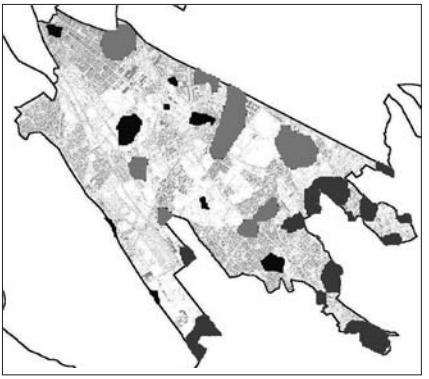
differenti, a seconda che si trovassero in zone la cui quota fosse certa o ricavata in maniera automatica dal sistema; la non visibilità delle zone di confine con altri comuni dei Colli Albani può spesso inoltre essere dovuta al mancato utilizzo di informazioni relative al posizionamento di torri esterne ai limiti amministrativi romani, quindi tali aree sono state valutate appropriatamente. La Tabella 8 e la figura 23 illustrano le tipologie delle aree individuate e i relativi valori assegnati alle celle della griglia.

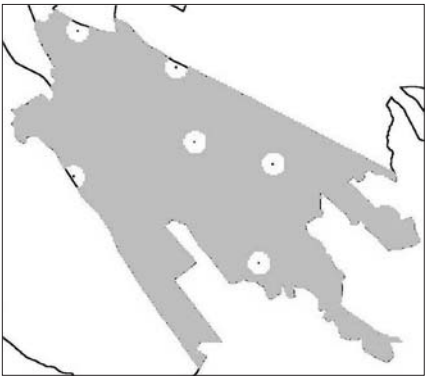
Come ultimo elemento di analisi è stata considerata la distanza minima attestata tra due torri, così da stabilire un'area entro la quale la probabilità di trovare un altro edificio avente la stessa funzione fosse molto scarsa. È stata quindi realizzata un'analisi estesa a tutto il territorio comunale (fig. 1), dalla quale si è dedotto che le torri oggi note più vicine tra loro (nel Comune di Roma) sono situate sulla via Appia Antica e sono distanti tra loro circa 260 metri.[24]

Di conseguenza il terreno che ricade entro il raggio di 250[25] metri da

24. Dati Carta dell'Agro, F24a, n.710 e n.718

25. Si è preferito ridurre, arrotondando per difetto, la distanza rilevata sul territorio da 260 a 250 metri, per rientrare nei multipli dei valori dell'unità minima di analisi che, si ricorda, è costituita da celle quadrate di 50 metri di lato ognuna. Così facendo si è evitato di allargare l'area da ritenere a bassa probabilità di ritrovamento di una torre alla cella che include la distanza da 251 a 300 metri, considerata eccessiva rispetto alle verifiche sul territorio.





entro 250 metri (valore)	oltre 250 metri (valore)	in corrispondenza di una torre (valore)
0	20	100

Fig. 23. Celle della griglia colorate in base ai valori del campo *visibilità*. Grigio chiaro: area quotata; nero: area non quotata; grigio scuro: area limitrofa al confine comunale.
Fig. 24. Celle della griglia colorate in base al valore del campo *torri*.
Tab. 9. Valori attribuiti alla griglia in base alla distanza minima attestata tra due torri.

ogni torre e stato considerato a bassa probabilità di ritrovamento. A questo sono stati assegnati i valori indicati nella tabella 9 (fig. 24).

4. *Realizzazione della carta di predittività*. Come già detto in precedenza, il GIS è in grado di compiere operazioni matematiche tra campi differenti del database. Si può sfruttare questa proprietà informatica per riassumere e mettere in rapporto tra loro, i dati emersi da ciascuna analisi.

Per compiere questa operazione, sono stati creati una serie di campi denominati rispettivamente *media*, *media_cor* e *totale*.

Nel campo "*media*" viene riportata la media aritmetica ottenuta dalla somma dei valori relativi alle analisi finora compiute divisa per il loro numero:

$$\frac{ed\_romani + ed\_mediev + strade + quote + visibilita}{5}$$

Si ottiene così una mappa (fig. 25) che riassume e fonde insieme tutte le analisi realizzate fino adesso.

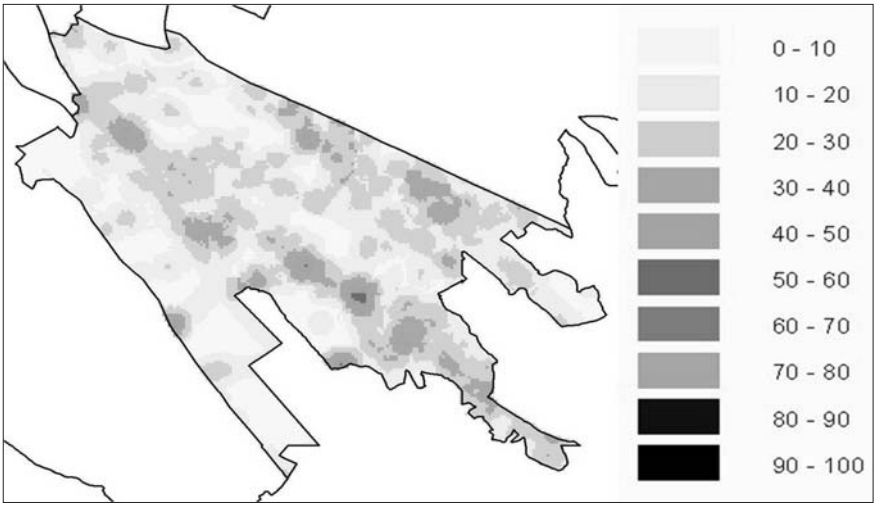


Fig. 25. Celle della griglia colorate in base ai valori del campo *media*.

Per stabilire oltre quale valore del campo "*media*" sia possibile ritrovare una torre si procederà ad un riscontro con gli edifici esistenti seguendo la seguente procedura: 1) sovrapposizione del posizionamento delle torri oggi note alla griglia; 2) selezione delle celle che ricadono ad una distanza di almeno 50 metri dalle torri; 3) lettura dei valori delle celle selezionate ed eliminazione dal modello di tutte le celle il cui valore risulta inferiore a quello individuato (fig. 26).[26]

Nel campo "media_*cor*" entra in gioco la valutazione della distanza minima tra due torri. In pratica viene modificato il campo "*media*" attribuendo valore 0 a quelle celle che ricadono entro un raggio di 250 metri dalle torri note (fig. 27).

Tutte le celle rappresentate in figura 20 sono quindi da considerarsi come possibili aree in cui ritrovare i resti di una torre; tuttavia, per fornire tra queste una scala di probabilità, è stata compiuta un'operazione che permettesse di visualizzare il grado di influenza di ognuno dei parametri individuati ad inizio studio sulle celle ottenute. Tale operazione è stata realizzata attraverso la somma aritmetica dei valori introdotti per i vari parametri (fig. 28):[27]

26. Nel caso specifico il valore è risultato essere 20.
27. Valori memorizzati nel campo del database "*totale*".

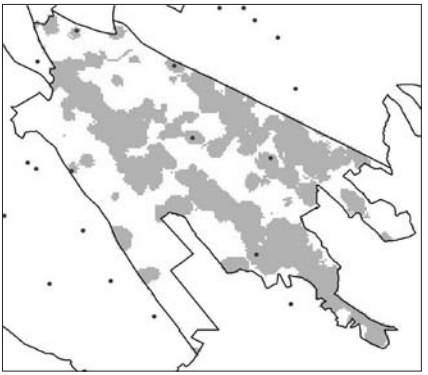


Fig. 26. Celle della griglia che assumono almeno il valore 20 nel campo *media* (i punti rappresentano le torri).
Fig. 27. Celle della griglia che assumono almeno il valore 20 nel campo *media_cor* (i punti rappresentano le torri).

ed_romani + *ed_mediev* + *strade* + *quote* + *visibilita* + *torri*

L'interpretazione archeologica di questa operazione si basa sull'ipotesi che, tra quelle zone del territorio nelle quali si riscontrano le medesime caratteristiche storico - morfologiche di quelle aree in cui sono state costruite le torri attualmente note, sia possibile individuare i luoghi in cui convergono maggiormente i fattori determinanti per la scelta dell'area di insediamento.

5. *Verifica della carta di predittività.*[28] La verifica dell'attendibilità di un modello predittivo archeologico è oggetto di dibattito accademico internazionale.[29] Sono stati sviluppati numerosi modelli matematici od ipotesi di lavoro che generalmente si basano su operazioni di modellazione cartografica rela-

28. Bibliografia consultata per l'individuazione delle torri non più visibili: Coste, *I casali della Campagna romana all'inizio del seicento*; Coste, *I casali della campagna di Roma nella seconda metà del cinquecento*; G.M. De Rossi, *Torri e Castelli Medievali della Campagna Romana*, Roma 1969; G.M. De Rossi, Bovillae, Firenze 1979; A.P. Frutaz, *Le carte del Lazio*, Roma 1972, R. Lanciani, *Passeggiate nella campagna romana*, Roma 1980, Quilici, *Collatia*; AAVV, *Il Parco degli Acquedotti*, Roma 1997.

29. Il tema viene trattato in Wescott, Brandon, *Practical Applications of GIS for archaeologists*; Gillings, Wheatley, *Spatial Technology and archaeology*; Conolly, Lake,

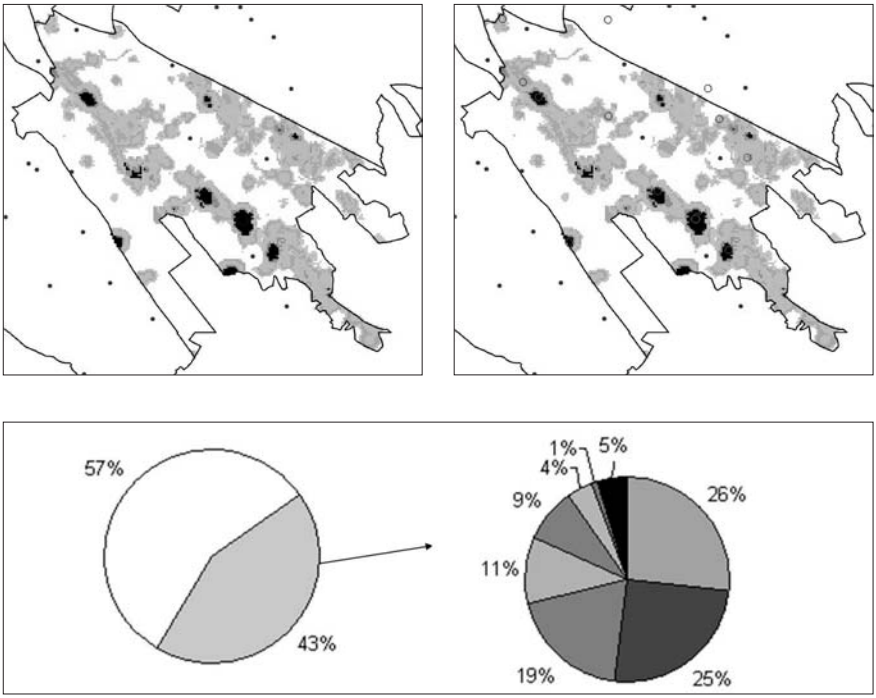


Fig. 28 *(in alto, a sinistra)*. Celle della griglia che assumono almeno il valore 20 come media dei valori (*media_cor*) rappresentate attraverso il totale dei valori (*totale*); in scuro le celle con i valori più alti, i punti rappresentano le torri.
Fig. 29 *(in basso)*. Nel grafico di sinistra: in grigio la percentuale di celle della griglia che assumono almeno il valore 20 come media dei valori (*media_cor*); a destra: suddivisione percentuale dei valori delle celle che assumono almeno valore 20 come media dei valori (*media_cor*) rappresentate attraverso il totale dei valori (*totale*).
Fig. 30 *(in alto, a destra)*. Posizione delle torri attestate dalla bibliografia (cerchi) e delle torri esistenti (punti).

tiva ad ambiti storici differenti da quello romano dell'Italia centrale o che comunque si propongono come alternativa laddove non si possibile la verifica

Geographic information Systems in archaeology; Mehrer, Wescott, *GIS and Archaeological Site Location Modeling*.

attraverso scavi diretti delle aree individuate. La possibilità di poter usufruire di dati bibliografici precisi relativamente alla posizione di torri oggi non più esistenti la cui posizione non è stata utilizzata per la creazione del modello predittivo appare come un'ottima opportunità di verifica del modello stesso. Infatti la sovrapposizione di questi posizionamenti alla cartografia ottenuta potrà fornire una indicazione della validità del metodo seguito.

La selezione delle celle della griglia descritta ha permesso di ridurre del 57% il territorio del X Municipio da sottoporre ad eventuali indagini di approfondimento (fig. 29):

I dati sono tuttavia suscettibili di ulteriore snellimento. Se proviamo allora a sovrapporre alla griglia il posizionamento delle torri segnalate dalla bibliografia ma non più visibili, possiamo verificare se queste ricadono nelle celle che risultano a più alta probabilità (fig. 30).

Come illustrato in figura, tutte ricadono in una cella della griglia considerata ad alta probabilità.

Il posizionamento di queste torri, oltre a costituire un importante risultato, perché ci permette di ritenere affidabile il modello predittivo, può essere utilizzato per ridurre ulteriormente la zona presa in esame; disponendo infatti di questi ulteriori dati possiamo ricalcolare tutti i campi in cui interagiscono i nuovi posizionamenti: la visibilità (campo *visibilita*) e la distanza minima (campo *torri*).

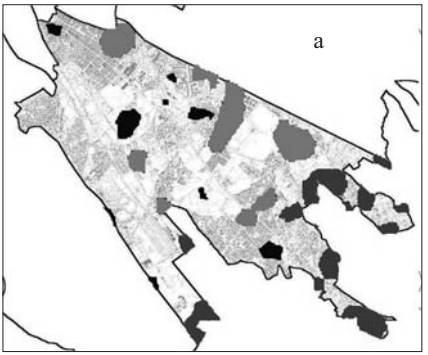
Le aree non visibili vanno quindi a ridursi (figg. 31a e 31b).

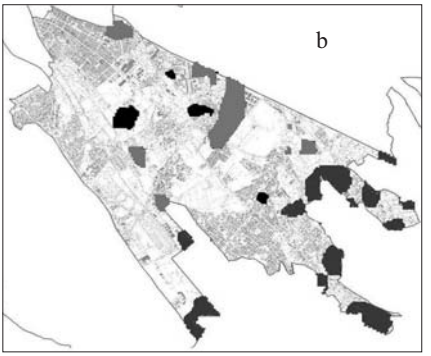
Il conseguente aggiornamento dei valori relativi ai campi "*torri*", "*media*", "*media_cor*" e "*totale*", permetterà di ottenere finalmente il modello predittivo obiettivo di questo studio (fig. 32).

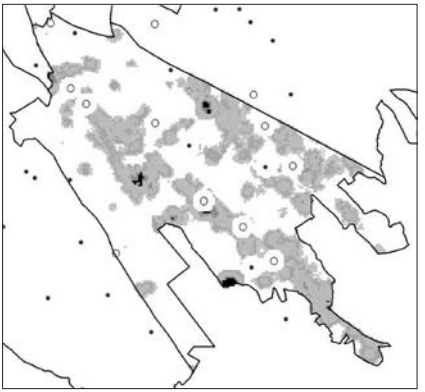
Il territorio rimasto da indagare è stato ridotto di un ulteriore 7% rimanendo solamente il 36% di aree ad alta probabilità di ritrovamento sul totale.

6. *Interpretazione della carta e sviluppi della ricerca.* Il modello fin qui elaborato non può essere considerato definitivo. Sarà infatti necessario, in futuro, procedere ad una implementazione dei dati che potranno permettere una correzione dei parametri ed una valutazione di nuovi criteri, come ad esempio, sarebbe utile riuscire a stabilire una cronologia approfondita relativa alle varie fasi edilizie di ogni torre.

La sperimentazione effettuata ha comunque prodotto risultati importanti. Attraverso di essa sono state ottenute indicazioni sui luoghi in cui poter indirizzare la ricerca sul campo e individuando aree di rischio nei processi di trasformazione del territorio.







Figg. 31a e 31b. Nella carta a sinistra i coni d'ombra individuati nella prima analisi, a destra i coni d'ombra ricalcolati prendendo in considerazione anche il posizionamento delle torri non più visibili e colorati in base ai valori del campo *visibilita*. Grigio chiaro: area quotata; nero: area non quotata; grigio scuro: area limitrofa al confine comunale.
Fig. 32. Modello predittivo delle aree a maggiore probabilità di ritrovamento di una torre medievale nel X Municipio del Comune di Roma (in scuro le aree più probabili) con l'indicazione della posizione delle torri attestate dalla bibliografia (cerchi) e delle torri visibili (punti).

7. *Ipotesi interpretative.* Tale lavoro ha permesso di effettuare alcuni studi in contesti mirati evidenziati dall'alta probabilità di ritrovamento dei quali, per motivi di spazio, verrà esposto il più significativo.

L'area situata a Sud di Via di Capannelle, tra via Lucrezia Romana e il fosso della Marrana (fig. 33) risulta, nel modello predittivo, di particolare interesse.

In quest'area, nella carta di Eufrosino della Volpaia del 1547 (fig. 34), viene segnalata la presenza di una «*Torre meza via*» attualmente non più visibile, in una zona compresa tra il fosso della Marrana e le arcate dell'Acqua Claudia. Tale torre non può essere confusa con la Torre di Mezzavia di Albano, esplicitamente segnalata più a Sud, o la Torre di Mezzavia di Frascati, indicata con il nome generico di «casale» poco più a Nord, ma bene identificabile per la caratteristica posizione nel punto in cui la via Tuscolana e la via Anagnina divergono.

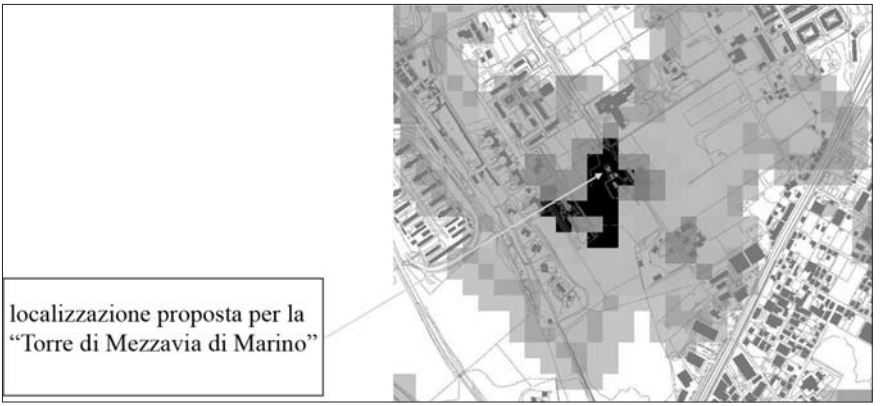


Fig. 33. L'area compresa tra via di Capannelle, via Lucrezia Romana e il fosso della Marrana.

Nella posizione indicata da Eufrosino le altre cartografie storiche non riportano nessuna indicazione relativamente alla presenza di torri, ma nell'area viene collocata una stazione di posta detta «Posticciola» (fig. 35) che grazie a Coste[30] è possibile identificare con la torre di Mezzavia di Marino.

Nessuna memoria attualmente sembra ricondurre a resti di origine medievale ed anche nella Carta dell'Agro[31] viene segnalata solamente la presenza di un casale moderno (fig. 36) che, per la specifica posizione perfettamente corrispondente alle indicazioni topografiche relative alla collocazione della «Posticciola», si vuole proporre come nucleo edilizio edificato sul sito della Torre di Mezzavia di Marino e del quale si suggerisce quindi una lettura approfondita delle stratigrafie verticali.

L'identificazione della Torre di Mezzavia di Marino non esaurisce il potenziale ritrovamento di altre torri in quest'area: la zona colorata di nero in figura 33, si trova tra Via di Lucrezia Romana e via di Capannelle. Qui la S.A.R. ha compiuto, nel 2000, alcune trincee preventive alla realizzazione di nuovi edifici, mettendo in luce numerose strutture di epoca romana, una necropoli protostorica e una strada basolata;[32] sarebbe auspicabile svolgere

30. Coste, *I casali della campagna di Roma nella seconda metà del cinquecento*, TV N.192: la "*Posticciola*" è tra i casali esistenti già nel cinquecento, identificata dal Coste con la torre di Mezzavia di Marino

31. Carta dell'Agro, F25 N.282

32. Informazioni raccolte oralmente con il personale presente sull'area di scavo.

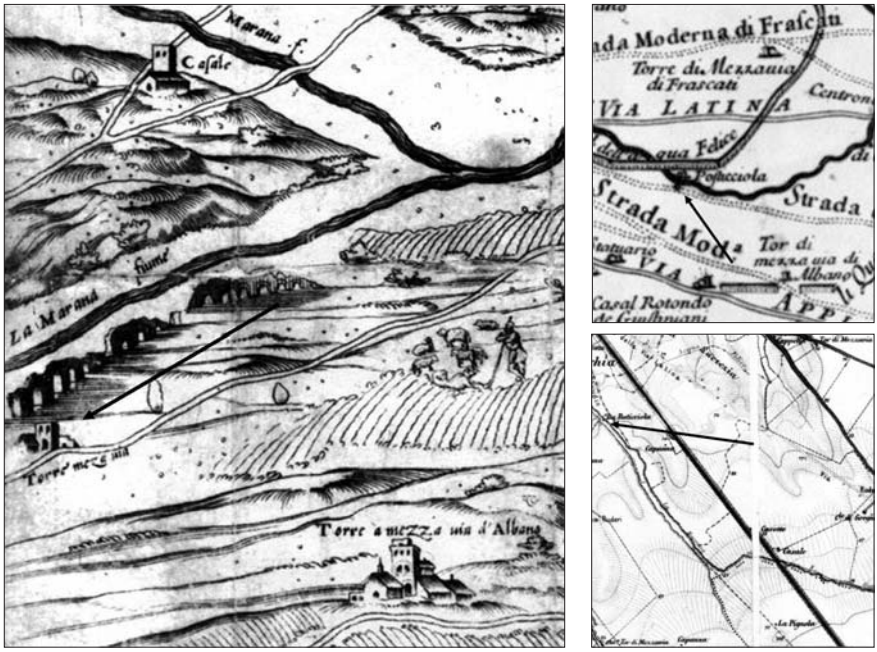


Fig. 34 *(a sinistra)*. La *Torre Meza via*, in un particolare della carta di Eufrosino della Volpaia, 1547.
Fig. 35 *(a destra)*. In alto, la Posticciola in una carta di Giacomo Filippo Ameti (1693) e, in basso, nella cartografia dell'Istituto Topografico Militare (1876).

sia indagini approfondite sui resti rinvenuti, per verificare la presenza di murature o materiale riconducibili ad età medievale, sia un'accurata analisi delle strutture verticali del casale che si trova nell'area (fig. 36).[33]

Osservazioni conclusive

Attraverso il GIS pretendiamo di ricavare sistemi territoriali da dati prodotti da uomini che probabilmente non seguivano sistemi. La difficoltà di capire come gli antichi vedevano il loro mondo, il loro paesaggio, è un problema sempre presente che dovrebbe influenzare tutti i livelli della ricerca.

33. Carta dell'Agro, F25 N.286.

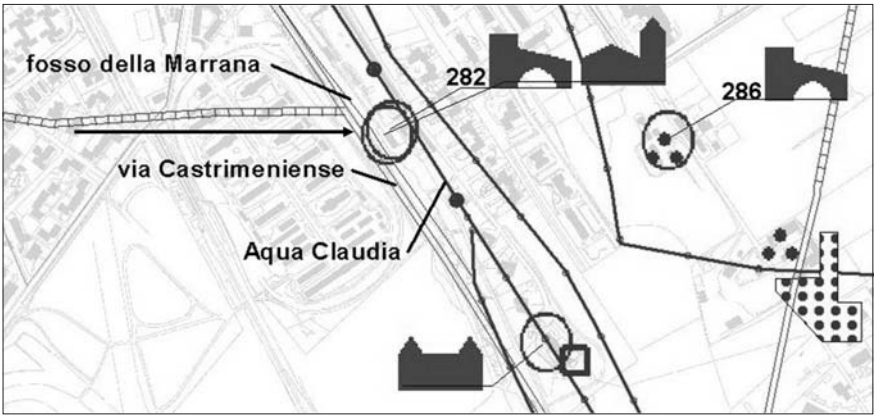


Fig. 36. Particolare del Foglio 25 della Carta dell'Agro: il casale moderno N. 282 viene proposto per l'identificazione della Posticciola medievale, ovvero della Torre di Mezzavia di Marino.

Il paesaggio suburbano, come oggi si presenta, è naturalmente il risultato di un lungo processo di trasformazione in continua evoluzione. E' purtroppo impossibile ricostruire con precisione assoluta le varie fasi territoriali da esso attraversate, per ognuna delle quali il modello insediativo individuato potrebbe assumere aspetti differenti.

Lo studio del modello predittivo, può comunque suggerire alcuni "sistemi" territoriali caratteristici del X Municipio in età medievale. Si nota, ad esempio, una grande fascia, in direzione nord-ovest sud-est, corrispondente all'asse della via Latina, dove la presenza delle torri medievali ricorre in maniera abbastanza regolare, se non nella zona dei Settebassi, nella quale sarebbe auspicabile uno studio specifico dei resti murari visibili.

La domanda a cui si dovrebbe riuscire a rispondere riguarda l'affidabilità del modello predittivo per le aree che risultano a bassa probabilità di ritrovamento di una torre, ma ad alta densità abitativa.[34] Quale percentuale di questi dati è ottenuta per mancanza di informazioni sulle preesistenze archeologiche, anziché per un'assenza di dati rispondenti a parametri che si sono considerati nell'analisi spaziale? L'assenza irrecuperabile di informazioni costituisce certamente un handicap, ma, sta di fatto, che il modello elaborato sembra garantire una buona affidabilità sulla base del confronto (effettuato

34. Vedi il caso, non isolato, del quartiere Don Bosco.

a posteriori) con le informazioni riguardanti il posizionamento delle torri dedotto dallo spoglio delle fonti bibliografiche e cartografiche (fig. 30).

L'urbanizzazione non deve costituire un alibi e non è nemmeno l'unico elemento di alterazione archeologica del territorio, anche le pratiche agricole sono spesso causa di distruzioni. Resta il fatto che, come già esemplificato (fig.2), i dati disponibili in aree agricole o di campagna sono più numerosi di quelli visibili nelle aree urbanizzate, e maggiore è la densità urbanistica, minore sono i resti archeologici conservati o visibili.

Il modello predittivo potrà fornire utili indicazioni anche per quelle torri che probabilmente erano costruite in materiale velocemente degradabile, come il legno e che per questo non hanno resistito al corso del tempo, per le quali difficilmente si potrà sperare in ritrovamenti archeologici.

La ricerca di archivio, l'analisi e l'interpretazione delle fotografie aeree, gli studi sulla toponomastica, per ognuno dei quali sono richieste specifiche competenze e metodologie di indagine, potranno infine integrare e arricchire le informazioni acquisite, e dovranno necessariamente costituire il naturale sviluppo di ricerca del presente lavoro.[35]

Appendice. I poligoni di Thiessen[36]

Un ottimo spunto di riflessione può nascere dal calcolo della distanza euclidea delle celle della griglia rispetto alle torri esistenti: con questa procedura si ottiene una rappresentazione dei poligoni di Thiessen.

Nella figura 37 risulta evidente il grande squilibrio dimensionale che esiste tra le aree ricadenti nel X Municipio e quelle esterne ad esso, in cui la densità archeologica delle torri note è più alta.

Particolarmente grande risulta l'area assegnata alla torre di Mezzavia di Frascati (fig. 37 n.1), seguita da quella di Torre Spaccata (fig. 37 n.2) e

35. L'analisi della fotografia aerea può rivelare, attraverso la corretta interpretazione delle anomalie riscontrate sul terreno, le tracce di resti sommersi; lo studio della toponomastica, può fornire, invece, indicazioni di eventuali assetti territoriali antichi. In realtà in alcuni casi specifici, come per l'analisi della villa dei Settebassi, o per l'interpretazione della Torre di Mezzavia di Marino, è stato affrontato il problema dei toponimi, ma non è stato qui esplicato per necessità di spazio.

36. Quest'applicazione, troppo meccanicistica per un territorio complesso come quello del suburbio romano, viene proposta solamente come esemplificazione delle potenzialità che un'analisi spaziale informatizzata può offrire, in determinati casi, alla conoscenza dei modelli insediativi antichi.

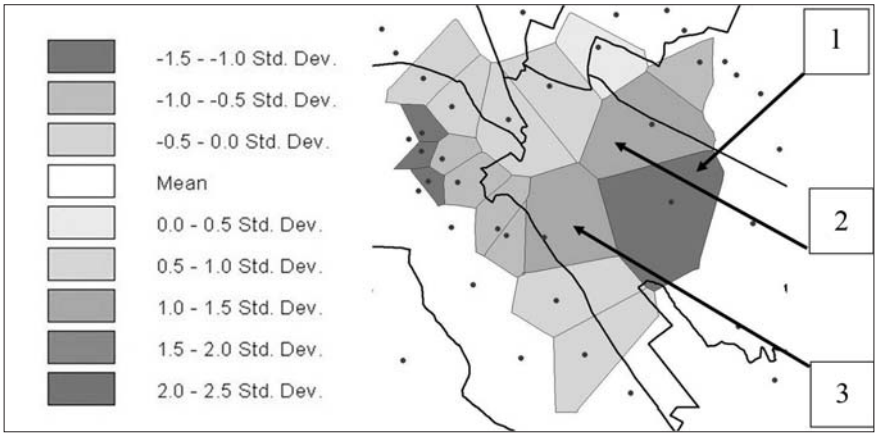


Fig. 37. Poligoni di Thiessen calcolati sulle torri esistenti.

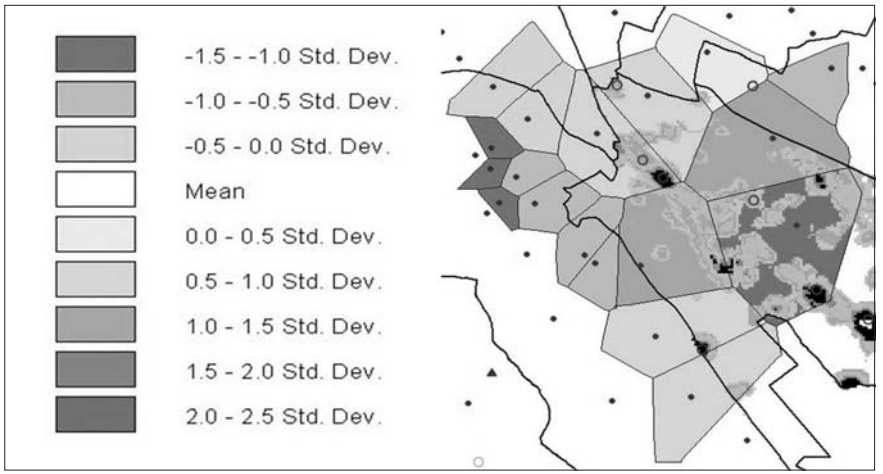


Fig. 38. Sovrapposizione del modello predittivo e delle torri ai poligoni di Thiessen.

della Torre situata sull'Appia Nuova allo Statuario (fig. 37 n.3). Sovrapponendo il modello predittivo di figura 28 a questa tavola, si nota una generale concentrazione di aree scure (ad alta probabilità) in corrispondenza dei limiti dei poligoni di Thiessen (fig. 38).

Ridisegnando i poligoni di Thiessen sulla base dei posizionamenti delle torri individuate attraverso l'analisi bibliografica, si ottiene la rappresentazione di figura 39.

L'individuazione delle due torri all'interno del territorio di competenza della Torre di Mezzavia di Frascati, ha permesso una riduzione di questo spazio, facendolo rientrare però ancora tra le aree più vaste. In effetti risulta molto interessante notare la corrispondenza che esiste tra alcuni limiti dei poligoni di Thiessen e le zone più scure. In particolare si vuole portare l'attenzione sulla porzione di territorio evidenziata in figura 39 con un cerchio grande, nella quale, come abbiamo avuto modo di vedere, si propone la collocazione della Torre di Mezzavia di Marino.[37]

37. Si riporta di seguito, a completamento della bibliografia già citata nel testo, la letteratura consultata per la realizzazione dell'intero progetto di ricerca: A. Alessio, *14C dating, geochimical features, faunistic and pollen analyses of the uppermost 10m. core Valle di Castiglione (Rome, Italy)*, in «Geologica Romana», 25 (1986); C. Ampolo, *La città antica*, Roma-Bari 1980; A.P. Anzidei, *Il neolitico nel Lazio centrale e meridionale,* in *Il neolitico in Italia*, Atti della XXVI riunione scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, Firenze, 7-10 novembre 1985, 2 voll., Firenze 1987; A.P. Anzidei, *Lo scavo dell'abitato neolitico di Quadrato di Torre Spaccata*, *ibidem*; T. Ashby, *La campagna romana nell'età classica*, Milano 1982; A. Bietti Sestieri, *Il mesolitico del Lazio,* in *Il Paleolitico e il Mesolitico nel Lazio*, Atti della XXIV riunione scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, 8-11 ottobre 1982, Firenze 1984; A. Bietti Sestieri, *L'eneolitico recente–l'età del bronzo nel territorio di Roma*, in «Rassegna Archeologica», 7 (1988); A. Bietti Sestieri, *La media età del bronzo nel territorio di Roma*, in «Rassegna di archeologia», 10 (1991-1992); A. Carandini, *Settefinestre, una villa schiavistica nell'Etruria romana*, Modena 1985; A. Carandini, *Schiavi in Italia*, Roma 1988; A. Carandini, *La villa romana e la piantagione schiavistica*, in *Storia di Roma, 4: caratteri e morfologie*, a cura di A. Schiavone, E. Gabba, Torino 1989; *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*, Catalogo della mostra tenutasi al Museo Nazionale Romano, Terme di Diocleziano, 28 giugno-29 ottobre 2000, a cura di A. Carandini e R. Cappelli, Milano 2000; F. Coarelli, *Dintorni di Roma*, Roma-Bari 1993; F. Coarelli, *L'Urbs e il suburbio*, in *Società Romana e Impero Tardo Antico, 2, Roma: Politica, Economia, Paesaggio Urbano*, Roma 1986; F. Coarelli, *Roma*, Roma-Bari 2001; M. Follieri e altri, *250.000-pollen record from Valle di Castiglione (Roma)*, in «Pollen et spores», 30, 3-4 (1988); M. Forte, *I sistemi informativi geografici in archeologia*, Roma 2002; L. Gatto, *Storia di Roma nel Medioevo*, Roma 1999; P. Gros, M. Torelli, *Storia dell'urbanistica – il mondo romano*, Roma-Bari 1988; A. L. Lösh, *The Economics of Location*, New Haven 1954; A. Ricci, *Per una carta della qualità – Il patrimonio archeologico nel tessuto urbano. Indagine sui resti visibili nella città contemporanea*, Roma 2000; G.A. Riccy, *Dell'Antico Pago Lemonio in Roma Vecchia*, Roma 1802; AAVV, *Storia d'Italia*, Torino 1979; G. Tomassetti, *La campagna romana antica, medievale e moderna*, I-II, Roma 1910-1926; M. Torelli, *La formazione della villa*, in *Storia di Roma, 2: L'impero mediterraneo, 1. La repubblica imperiale*, Torino 1990.

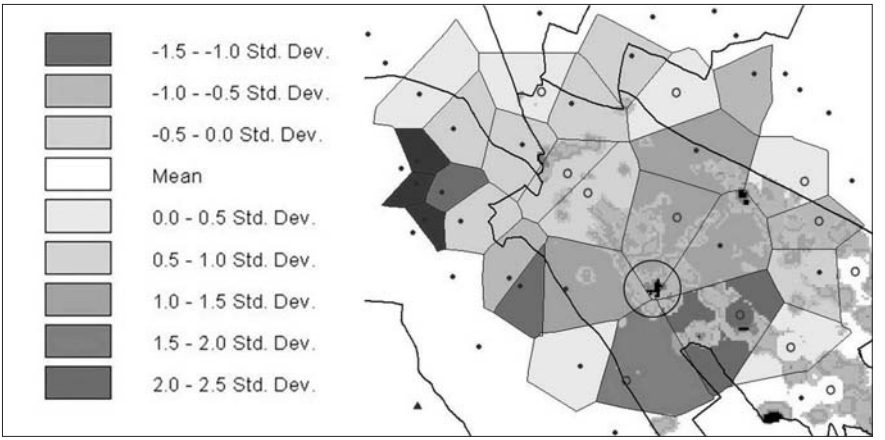


Fig. 39. Sovrapposizione della griglia, ai poligoni di Thiessen calcolati sulle torri esistenti (punti) e sulle torri individuate dall'analisi bibliografica (cerchi). Il cerchio grande indica l'area analizzata nel paragrafo relativo alla torre di Mezzavia di Marino.

Luisa Carbone

Città e campagna nell'Italia contemporanea: appunti su Gramsci

Premessa

Il rapporto fra città e campagna in Italia nel tempo, per fattori storici e geografici, ha subito cambiamenti sostanziali, attraversando fasi di complementarità, di esclusione reciproca, e infine di predominio della città sulla campagna, e rappresenta un interessante punto di partenza per indagare e approfondire i problemi dello sviluppo socio-economico dell'Italia. Infatti, come ricordano gli studi di Vöchting sull'economia agraria e sulla questione meridionale, le relazioni fra città e campagna in Italia, così complesse, spesso ambigue e intessute di reciproche incomprensioni, non hanno rivestito solo un ruolo di prevalenza locale, ma sono diventate l'espressione di un problema nazionale: la dualità Nord-Sud dell'Italia. Il lavoro di Vöchting sui complessi e molteplici aspetti della vita del Mezzogiorno, prima e dopo l'unificazione d'Italia, influenzò molti studiosi, poiché analizzava in minuzia di particolari «il dramma del Mezzogiorno e il dramma dell'unità italiana», soffermandosi sul fatto che due mondi così diversi, se non contrastanti, per tradizione storica, per condizioni economiche, per ideali di vita, «furono condotti» a formarne uno solo.[1]

La convinzione che la questione meridionale si risolvesse in una questione nazionale era anche opinione di Antonio Gramsci che, nel 1929, rinchiuso nel carcere di Turi, annotava nel suo primo *Quaderno*,[2] tra i sedi-

1. F. Vöchting, *La questione meridionale*, Napoli 1955, p. XV.

2. Per i *Quaderni del carcere* di Gramsci si è fatto riferimento all'edizione dell'Istituto Gramsci, pubblicata dall'Einaudi nel 1975 per la cura di Valentino Gerratana. L'edizione riproduce la complessa ed elaborata stratificazione della scrittura di Gramsci dall'8 febbraio 1929 alla fine dell'agosto del 1935, definendo «testi A» i testi di prima stesura (caratteriz-

ci argomenti principali da trattare, il tema della «quistione meridionale».[3] L'intento era quello di riprendere il filo conduttore del saggio, precedente all'arresto, *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*,[4] incentrato sul rapporto tra lo sviluppo del Nord e il ritardo del Sud d'Italia. L'idea gramsciana, che la relazione di città e campagna potesse essere studiata nelle diverse forme di cultura, mettendo in evidenza i legami che uniscono e rafforzano le diverse parti di un territorio, sembra seguire una impostazione metodologica, che riconduce per molti versi all'analisi geografica. Lo scopo era di indagare e di verificare le trasformazioni e gli squilibri dello spazio conseguenti ai grandi cambiamenti imposti in Italia dallo sviluppo dell'industrializzazione, alle conseguenze politiche ed economiche della fine del primo conflitto mondiale che, per alcuni aspetti, si erano originate nel corso del movimento risorgimentale. Gramsci vedeva nella dimensione Nord/Sud, e nella contrapposizione fra città e campagna, uno dei caratteri originali della storia d'Italia e poneva l'accento su come nel Risorgimento si fosse verificato già «embrionalmente» il rapporto storico tra Nord e Sud come rapporto simile a quello di una grande città e una grande campagna: essendo questo rapporto non già quello organico normale di provincia e capitale industriale, ma assumendo l'aspetto di un vasto territorio e accentuando «le colorazioni di contrasto nazionale».[5] Nei *Quaderni* e nelle *Lettere dal carcere*, Gramsci, proverà a sciogliere il nodo di questa dualità, ripercorrendo i processi sociali, economici e geografici che avevano consentito l'asservimento della campagna e il suo sfruttamento da parte della città, riprendendo consapevolmente e criticamente il Carlo Cattaneo, delle «cento città».

Nei paragrafi successivi si tenterà dunque, di ripercorre alcuni elementi della ricerca gramsciana sui processi evolutivi del sistema urbano e delle trasformazioni del sistema produttivo italiano. Per mostrare la diversità dei rapporti città/campagna, Gramsci analizza gli aspetti della crescita urbana, i movimenti demografici, le disparità economiche e socio-culturali, fino ad affrontare il problema dell'organizzazione dello spazio con lo sviluppo industriale, cercando di definire una tipologia capace di illustrare la varietà

zati dalla stampa in un corpo minore), «testi B» quelli di unica stesura e «testi C» quelli risultanti da una copiatura o una rielaborazione di Gramsci dei «testi A».

3. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 5.

4. Il saggio, intitolato *Alcuni temi della quistione meridionale*, fu pubblicato nel 1930 sulla rivista «Lo Stato operaio».

5. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 35.

delle situazioni territoriali in Italia: dal «tipo rurale» del paesaggio agricolo della sua amata Sardegna, al «tipo urbano» della città industriale di Torino.

La riflessione gramsciana venne sicuramente stimolata dalla domanda che l'intellettuale si pose, commentando l'articolo di Arrigo Solmi dedicato a *L'unità fondamentale della storia italiana*.[6] Gramsci, infatti, partendo dalla considerazione che la città costituisce una «unità fondamentale» si riannodò a Carlo Cattaneo, e alla sua *La Città considerata come principio ideale delle istorie italiane*, per meditare sul fatto straordinario della nascita della città. Un evento che assume per la storia dell'uomo un'importanza non inferiore a quella della nascita della lingua, dell'agricoltura o della metallurgia.[7] E nel domandarsi «d'altronde cosa significa città? Non significa forse borghesia?»,[8] Gramsci non fa altro che sottolineare come l'agglomerazione degli uomini e la loro diversificazione sociale, gli aspetti che costituiscono l'essenza del «fatto urbano», si siano dimostrati in realtà un potente motore di progresso. Riprendendo, dunque, il disegno cattaneano della storia nazionale, dove la nascita del pensiero moderno è intimamente connessa con la nascita e l'affermazione del principio ideale delle città «Giacché è la civiltà urbana, la crescita dell'industre e operosa borghesia cittadina a creare, produrre, in chiave antifeudale, la cultura scientifica, sperimentale, la *scientia activa* nell'accezione di Bacone, cara al Cattaneo»,[9] Gramsci elabora delle complesse schematizzazioni riguardanti la campagna e la vita dei contadini, le «abitazioni, il movimento demografico, i reati, l'inurbamento di donne per servizi domestici, l'emigrazione, la religione, la politica, l'analfabetismo»,[10] ovvero, quella parte che veniva considerata come la componente statica e passiva dell'Italia, e quelle componenti, che invece ponevano la città come elemento dinamico, innovatore, luogo di assorbimento e commercio dei prodotti agricoli, ma anche di dominio politico, economico e culturale della borghesia.

Il punto fondamentale della storia della società italiana e della relazione città/campagna, era per Gramsci proprio il fallimento del Risorgimento,

6. A. Solmi, *L'unità fondamentale della storia italiana* nel suo *Discorsi sulla storia d'Italia*, Firenze 1935, pp. 1-46.

7. L. Mumford, *La cultura della città*, Torino 2007, p. 15.

8. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 776.

9. P. Voza, Il giacobinismo chimerico di Carlo Cattaneo, in «International Gramsci Society Newsletter», 13 (2003), pp. 40-62. [controllare: risulta in «Critica marxista», 6 (2003), pp. 39-45]

10. Gramsci, *Quaderni del carcere*, pp. 775-776.

che vedeva, da un lato, delinearsi «i distretti, del Settentrione e di parte del Centro, il cui impalco di partizioni, gravitazioni e legami poteva leggersi come il risultato della prolungata azione di grandi città» in grado di coordinare e coadiuvare un'armatura di centri medi e piccoli gerarchicamente a loro collegati e, dall'altro, i territori di parte della penisola e delle isole, in cui l'assenza delle caratteristiche proprie della città, non aveva consentito una «moderna aggregazione di cellule territoriali».[11]

Una rivoluzione incompiuta, quella del Risorgimento, in quanto incapace di dare «un'espressione politica italiana immediata»[12] e di realizzare l'unione tra i ceti operai, popolari e borghesi delle città del Nord e il proletariato agricolo del Sud. Gramsci partiva dalla riflessione che la Parigi giacobina sarebbe stata battuta dalla rivolta dei contadini, se non avesse costretto la Francia rurale ad accettare il capitalismo, quindi era proprio nel complesso e contraddittorio movimento Risorgimentale, che bisognava ricercare le radici dei problemi irrisolti dell'unificazione: l'arretratezza dell'agricoltura al Sud, la mancata riforma agraria, gli ostacoli allo sviluppo industriale e infrastrutturale, la proverbiale instabilità dei governi e la corruzione della burocrazia statale. Lo sviluppo industriale settentrionale fino al 1860, era nell'insieme superiore sia rispetto al Centro, sia al Sud. Nel quadro complessivo, però, né il capitalismo del Nord, né tanto meno quello del Sud, avevano la forza sufficiente per sviluppare l'industria e l'agricoltura di tutto il Paese. Dopo aver sconfitto gli Austriaci, la predominanza della borghesia lombarda e piemontese fu sufficiente a vincere il confronto e a trasformare l'unificazione in un compromesso tra la borghesia industriale del Settentrione e gli agrari del Meridione. Per dominare l'Italia, la borghesia dovette scendere a patti con i latifondisti, sviluppando il Nord e lasciando nell'arretratezza il Sud. Il passaggio da uno «Stato medio a uno grande» non avvenne senza dolore. Il Mezzogiorno divenne una colonia di smercio per l'industria settentrionale, vide l'imposizione del servizio militare con il conseguente fenomeno del brigantaggio, sperimentò la difficile condizione della nuova amministrazione e la fusione dei debiti pubblici, sentita «come un discutibile dono di nascita del nuovo Regno unitario»,[13] cosa che portò, dopo l'ebbrezza dell'unificazione, al disincanto

11. P. Coppola, *Scale della diversità, itinerari dell'unità*, in *Geografia politica delle regioni italiane*, a cura di P. Coppola, Torino 1997, p. 8.

12. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 784.

13. Vöchting, *La questione meridionale*, p. 89.

della realtà. Ciò che restò nel Mezzogiorno fu un rancore profondo e una frattura fra le «due Italie» ancora più ampia.

Su questa frattura Antonio Gramsci ragionava domandandosi

> cosa ottiene un contadino povero invadendo una terra incolta o mal coltivata? Senza macchine, senza abitazione sul luogo di lavoro, senza credito per attendere il tempo del raccolto, senza istituzioni cooperative che acquistino il raccolto stesso (se arriva al raccolto senza essersi impiccato) e lo salvino dalle grinfie degli usurai, cosa può ottenere un contadino povero dall'invasione delle terre?[14]

D'altronde, non si può dimenticare che il termine «quistione meridionale» racchiude, in maniera molto complessa, le categorie centrali del pensiero gramsciano: «egemonia», «Risorgimento», «trasformismo», «giacobismo», «questione agraria», «classe operaia», «americanismo e fordismo», «Oriente e Occidente», «Nord e Sud».

Gramsci pensava che una rivoluzione guidata dalla classe operaia del Nord, potesse condurre anche ad un riscatto e ad un miglioramento delle condizioni di vita del proletariato agricolo. Per Gramsci, la borghesia settentrionale aveva sottomesso il Meridione d'Italia, riducendolo a colonia di sfruttamento, solo se il proletariato settentrionale, si fosse emancipato dal capitalismo, avrebbe potuto emancipare la classe contadina meridionale sfruttata dal parassitarismo del Nord. Infatti, secondo l'intellettuale sardo, per cambiare le sorti del «blocco storico», determinato da una classe che aveva prima guidato il movimento nazionale, poi governato l'unità dello Stato, agendo su base conservatrice e moderata, e limitato gli effetti benefici del processo di unificazione,[15] bisognava che la classe operaia fosse in grado di portare dalla propria parte i contadini e, progressivamente, tutte le classi subalterne, facendo perno su una direzione politica e culturale come avanguardia rivoluzionaria e «mente organizzativa di una complessa operazione egemonica e di ricomposizione»,[16] per tentare di risolvere il problema di riconversione dell'agricoltura, nel rapporto Nord/Sud e città/campagna.

Durante il XX Congresso Geografico Italiano tenutosi nel 1967, sarà Francesco Compagna ad evidenziare come la questione del Mezzogiorno, dopo il secondo conflitto mondiale, si sarebbe posta come un problema di

14. Gramsci, *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Torino 1987, p. 619.

15. G. Galasso, Il Mezzogiorno nella storia d'Italia: lineamenti di storia meridionale e due momenti di storia regionale, Firenze 1984.

16. E. Sanguineti, Il nostro Gramsci, in «Liberazione», 4 dicembre 1997.

utilizzazione integrale delle risorse locali e di specializzazione territoriale dell'agricoltura. In seguito anche il geografo Muscarà sottolineerà l'avvio di una politica di industrializzazione in Italia,[17] per cui la questione agraria, proprio come auspicava Gramsci, era diventata una questione industriale e la questione meridionale, nel momento in cui si poneva come problema di rinascita civile, oltre che economica, si era rivelata una questione urbana.

I tipi di urbano e rurale nella questione meridionale

Gramsci, nei *Quaderni* e nelle *Lettere* dal carcere, ha compiuto un'analisi politica e geografica rigorosa delle cause della frattura tra città e campagna: «la quistione consisteva nell'esistenza di un forte centro di direzione politica, al quale necessariamente avrebbero dovuto collaborare forti e popolari individualità meridionali e delle isole».[18] Il problema di questo rapporto contrastato risiedeva proprio nella difficoltà di acquisire una coscienza che potesse creare un'unità Nord-Sud e di conseguenza una «coesione tra tutte le forze urbane nazionali», superando «l'odio e il disprezzo contro il villano» del Napoletano, della Sicilia e della Sardegna che alimentava la contrapposizione tra le due parti. In questo senso, il compito più gravoso spettava al Nord, poiché «la forza rurale» settentrionale-centrale poneva una serie di problemi che «la forza urbana del Nord» doveva porsi per affrontare il rapporto regionale città-campagna.[19] Dopo l'Unità, in effetti, la rottura dei vecchi equilibri non si era risolta nella costruzione di un territorio nazionale nuovo e funzionale, ma aveva lasciato delle lacerazioni profonde nel Paese, per cui quello che Gramsci esaminerà nei suoi scritti è un quadro generale di piccole unità territoriali, disaggregate per effetto di processi storici che avevano suscitato delle «vocazioni diverse», come le definì più tardi Lucio Gambi,[20] all'interno del Paese.

La campagna, nella concezione gramsciana, rappresentava una fonte di risorse materiali e culturali, che potevano essere integrate nel quadro organizzativo del mondo cittadino, alla ricerca di nuovi equilibri. L'analisi

17. C. Muscarà, *La geografia dello sviluppo*, Milano 1967.
18. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 38.
19. *Ibidem*, p. 39.
20. L. Gambi, *Le regioni italiane come problema storico*, in «Quaderni storici», XII/1 (1977), pp. 275-298.

condotta dal pensatore sardo tentava, dunque, di individuare la peculiarità delle connotazioni differenziali e di cogliere i momenti spazio-temporali di transizione dal rurale all'urbano, fino a riconoscere i riflessi sull'intero sistema territoriale della diffusione delle funzioni urbane. Un'analisi svolta su due livelli il primo dei quali riguardava la necessità di osservare la distribuzione generale della popolazione nel territorio nazionale con l'intento di «determinare i tipi urbano e rurale». Il secondo, invece, provava ad identificare le discriminazioni socio-territoriali a piccola scala, tenendo presente che i rapporti tra popolazione urbana e popolazione rurale nel tempo non sono sempre gli stessi.[21]

Se per molti versi Gramsci evidenziava il ruolo svolto dalla città e dall'industria di motore dello sviluppo territoriale, egli poneva la campagna, come contraltare del dominio urbano, riprendendo in carcere gli argomenti che aveva già affrontato in alcuni articoli giornalistici: «La rigenerazione economica e politica dei contadini non deve essere ricercata in una divisione delle terre incolte e mal coltivate, ma nella solidarietà del proletariato industriale che ha bisogno, a sua volta, della solidarietà dei contadini».[22] Va, infatti, considerato che Gramsci valutava la vocazione rurale sempre in rapporto al tessuto urbano del Paese, in una stretta interdipendenza di effetti e di necessità reciproche, per questo motivo sottolineava l'importanza di definire la «sequenza di complessi» o meglio di «tipi»,[23] di paesaggio rurale e urbano. E, in questo caso, aveva ben in mente il paesaggio delle regioni dove era diffusa la mezzadria, rimasto per secoli con le sue strutture inalterate. Un paesaggio che, come ricorderà successivamente Eugenio Turri, era «il riflesso di modi di produzione che meglio riuscivano a esprimere in una sorta di equilibrio l'interazione tra città e campagna, formando un sistema chiuso, nel quale, per effetto delle

21. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 34.

22. *Ibidem.*

23. Il termine «tipi» relativo al binomio città-campagna sarà poi oggetto di discussione del XX Congresso Geografico Italiano: «Si tratta pur sempre di studiare tipi di insediamento e forme di organizzazione del territorio da parte dell'uomo; essi costituiscono un tutto, che non solo è continuo nello spazio, ma esprime anche un divenire temporale. Infatti, se la distinzione tra mondo urbano e mondo rurale è antichissima, è anche vero che da sempre l'uno e l'altro sono in contatto tra loro, con mutue influenze […] e in una continua evoluzione. […] Lo stesso uso dei termini città e campagna è un'arbitraria generalizzazione, poiché si dovrebbe parlare più propriamente di tipi di città e di campagna e conseguentemente di ben diversi rapporti». Vd. al riguardo G. Ferro, *Città e campagna in Italia*, in *Atti XX Congresso Geografico Italiano*, Roma 1967, pp. 149-175.

forze insite nello stesso statuto della mezzadria, la città era legata a doppio filo alla campagna».[24] Nei *Quaderni*, si sottolinea anche la persistenza delle forme del paesaggio rurale, che rasentavano il paradosso, rischiando che il tipo rurale fosse più progressivo del tipo urbano:

> una città industriale è sempre più progressiva della campagna che ne dipende. Ma in Italia non tutte le città sono industriali e sono meno ancora le città tipicamente industriali. Le cento città italiane. In Italia l'urbanesimo non è solo e nemmeno specialmente un fenomeno industriale, la più grande città italiana, Napoli non è una città industriale. Tuttavia anche in queste città esistono nuclei di popolazione tipicamente urbana.[25]

Effettivamente la frammentaria riflessione di Gramsci, concorda con le conclusioni della relazione che fu presentata da alcuni geografi diretti da Ferdinando Milone, al Congresso Geografico Internazionale di Varsavia del 1934. In quella occasione si affermò che l'agricoltura rappresentava in Italia la principale fonte di reddito, la più diffusa forma di occupazione e la forza di gran lunga preponderante nel modellamento attivo del paesaggio. Ma sarà Mario Ortolani, in un articolo pubblicato dalla *Rivista Geografica Italiana* nel 1958 a porre l'attenzione sul legame tra la questione agraria e lo sviluppo industriale-urbano e sul fatto che esisteva una relazione tra gli scarsi progressi della geografia industriale e la debole industrializzazione del paese. Alla luce di ciò le parole di Gramsci sulla capitale sono indicative del progredire delle sue riflessioni sul rapporto città e campagna: «neppure Roma, l'attuale maggiore città italiana è industriale. Tuttavia anche in queste città, di tipo medievale, esistono forti nuclei di popolazione del tipo urbano medievale», riferendosi al fatto che Roma, «con le rovine dei suoi acquedotti, coi suoi pascoli, col paesaggio tristemente pittoresco»,[26] era un'isola urbana in un territorio affascinante, ma priva di una società urbana in via di modernizzazione.

Ma, in realtà verrebbe da domandarsi, che cos'è vuol dire «tipo»? Marinelli, nell'introduzione della sua opera, *L'Atlante dei Tipi Geografici*, pubblicato nel 1922, in occasione del cinquantenario dell'Istituto Geografico Militare, ha fornito una chiara spiegazione: «la fissazione di un tipo […] si connette strettamente con la scelta di una denominazione che serva

24. E. Turri, *Semiotica del paesaggio italiano*, Milano 1979, p. 41.
25. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 39.
26. Così la descrive Ernesto Nathan, sindaco di Roma dal 1907 al 1913.

a distinguerlo dagli altri tipi ed eventualmente con la scelta di aggettivi che indichino le varietà di un medesimo tipo».[27] Si tratta, dunque, di un metodo di studio che consiste essenzialmente nel «confronto delle forme e dei fenomeni simili e che inquadra l'analisi di singole aree del nostro paese in una visione generale di fenomeni e dei paesaggi terrestri».[28] Nell'opera del Marinelli, come poi dei geografi che da essa furono influenzati, c'è sempre un passaggio logico di scala, da quella locale e regionale a quella generale, «nella sua concezione dell'osservazione di particolarità, anche minute, del terreno, si può e si deve risalire alla comprensione di fenomeni più vasti».[29] Anche per Gramsci qualsiasi argomento e problema doveva essere studiato e impostato in maniera adeguata, ogni tema esigeva un metodo proprio, che per alcuni aspetti, sembrava affine a quello geografico del Marinelli. Infatti, lo studioso sardo nei suoi *Quaderni*, trattando dei divari fra città e campagna, inizierà a scala nazionale e si spingerà ad analizzare il rapporto di dominanza e di dipendenza del centro e della periferia. Periferie che si estendevano a macchia d'olio per cui i centri erano «sommersi, premuti, schiacciati dall'altra parte che è rurale, di tipo rurale, ed è la grandissima maggioranza».[30] Le zone di marginalità, alimentate dall'immigrazione dalle campagne, con le loro forme «discontinue, spugnose e reticolari»,[31] sembravano sfondare la superficie continua e regolare della «spazialità classica, compatta e continua» del centro, quasi si materializzasse il processo osservato da Le Corbusier delle «nostre città che si dilatano e si diluiscono, perdendo la propria forma e la propria anima». Ma la tensione e la conflittualità di questa pressione «della parte più debole, periferica», che nei periodi di crisi è in grado di «reagire per la prima»,[32] sembravano alimentate da una situazione politica ben precisa:

> uno dei fenomeni caratteristici dell'epoca moderna è questo: che nei parlamenti, o almeno in una serie di essi, i partiti agrari hanno una forza [relativa] che non corrisponde alla loro funzione storica, sociale, economica. Ciò è dovuto al fatto che nelle campagne si è mantenuto un blocco di tutti gli elementi della produzione agraria, blocco che spesso è guidato dalla parte più retriva

27. O. Marinelli, *L'Atlante dei Tipi Geografici*, Firenze 1922.

28. *Validità e attualità dell'Atlante dei Tipi Geografici di Olinto Marinelli*, Atti del Convegno, a cura di A. Di Blasi, Catania 1988, p. 12.

29. *Validità e attualità*, p. 13.

30. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 39.

31. A. Gramsci, *Lettere 1908-1926*, Torino 1992, p. 271.

32. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 38.

> di questi elementi, mentre nelle città e nelle popolazioni di tipo urbano, […] un blocco simile si è disciolto, […]. Così avviene che in paesi eminentemente industriali, dato il disgregarsi dei partiti medi, gli agrari abbiano il sopravvento parlamentare e impongano indirizzi politici antistorici.[33]

Una descrizione efficace e convincente di questo contesto che vedeva nel Nord «un blocco urbano (capitalisti-operai)» che avrebbe gettato le basi dello stato protezionista per rafforzare l'industria settentrionale, e nel Mezzogiorno vedeva «un mercato di vendita semicoloniale»,[34] si può riscoprire nel passato da irredentista, quando Gramsci, cercando di individuare «i segni visibili e i fatti sensibili dell'operosità umana»,[35] scrisse riguardo al territorio rurale sardo:

> dovete immaginare la Sardegna come un campo fertile e ubertoso la cui fertilità è alimentata da una vena d'acqua sotterranea che parte da un monte lontano. Improvvisamente voi vedete che la fertilità del campo è scomparsa. Là dove erano messi ubertose vi è soltanto più erba bruciata dal sole. Voi cercate la causa di questa sciagura, ma non la troverete mai se non uscite dall'ambito del vostro campicello, se non spingete la vostra ricerca fino al monte da cui l'acqua veniva, se non arrivate a capire che lontano parecchi chilometri un malvagio o un egoista ha tagliato la vena d'acqua che alimentava la fertilità ubertosa del vostro campo.[36]

La visione del paesaggio della campagna sarda, prima fertile, poi bruciata sarà l'immagine che accompagnerà Gramsci a Torino alla scoperta della classe operaia di una città industriale. L'Università costituiva un osservatorio privilegiato per guardare l'inizio della «fanfara fordistica»:[37] quello che lo studente Gramsci annotava era l'esaltazione della grande città, con i quadri di sviluppo grandiosi per cui Torino, protagonista di una imponente Esposizione Universale, dedicata al lavoro e all'industria, di interesse artistico e tecnico, rappresentava la «città moderna nel senso più schiettamente storico della parola».[38] Per Gramsci, lo scenario territoriale di una Torino, che aveva ormai raggiunto i 430.000 abitanti, ap-

33. *Ibidem*, p. 1712.
34. *Ibidem*, p. 36.
35. R. Biasutti, *Il paesaggio terrestre*, Torino 1947, p. 349.
36. Gramsci, *Quaderni del carcere*, pp. 34-35.
37. *Ma vie et mon oeuvre* è l'autobiografia di Henry Ford, richiesta da Gramsci per attuare un particolare progetto di analisi sull'Americanismo e il Fordismo.
38. A. Gramsci, *Cronache Torinesi 1913-1917*, Torino 1980.

pariva complesso e ricco di stimoli. L'industria automobilistica si stava rafforzando e, accanto alla Fiat, molte piccole e medie imprese, botteghe di artigiani e di negozianti costituiscono il nuovo tessuto. La città che viveva Gramsci si presentava «discontinua nella sua struttura urbanistica, cresciuta per borghi che presentavano ancora una forte separatezza tra di loro e a fronte dello sviluppo industriale che aveva concentrato maestranze dalle campagne».[39] La macchina elettrica si affiancava alle opere irrigue e segnava, insieme alla ferrovia, la campagna. La meccanizzazione accelerava il cambiamento dell'impresa e del costume, contemporaneamente sollecitava una nuova logica di localizzazione, che, come rileverà l'urbanista Silvano Tintori, neppure la strada moderna e la ferrovia erano riuscite ad ottenere e porterà ad una larga «tipizzazione» dell'edilizia produttiva.[40]

Il simbolo di questa nuova logica della campagna che cambiava, era rappresentato dalla FIAT che a Torino lasciava il vecchio stabilimento Cerano, in corso Vittorio Emanuele, per spostarsi fuori dalla cinta daziaria. Gramsci descriverà i cambiamenti della fisionomia urbana di Torino, la localizzazione dei nuovi impianti industriali – specie del comparto meccanico – lo straordinario sviluppo dell'industria legato alla mobilitazione militare della prima guerra mondiale che configurerà il centro della città come la cittadella borghese assediata dai quartieri operai. Siamo di fronte alla città proletaria per eccellenza. Negli oltre undici anni che Gramsci (dal 1911 al 1922) trascorrerà nella città torinese, il contrasto centro-periferia diventerà la rappresentazione emblematica dello scontro di classe fra borghesia e proletariato. Infatti nel 1916, in occasione dell'ordinanza di proibizione del tradizionale corteo del Primo Maggio, egli non mancherà di scrivere in articolo molto suggestivo:

> Il 1 maggio si è ritirato nella periferia, che è la sua sede naturale. Dove si innalzano i camini delle officine, dove rombavano le macchine il giorno prima, dove sorgono i quartieri popolari che cingono come in un anello di operosità e di attività il carnevaleto delle vecchie case nobiliari, dei grandi caffè, dei teatri, degli istituti di credito. È avvenuto come un drenaggio delle forze proletarie in

39. S. Conti, *Vantaggi competitivi e sviluppo locale, trasformazioni e identità torinesi*, in *Il Mondo e i Luoghi: geografie delle identità e del cambiamento*, a cura di G. Dematteis, F. Ferlaino, Torino 2003, p. 51.

40. S. Tintori, *Piano e pianificatori dall'età napoleonica al fascismo*, Roma 1992, p. 187.

> senso centrifugo, e per un giorno, per un attimo, le classi che si contendono la storia si sono trovate anche topograficamente nella loro sede naturale.[41]

È in questo clima, che Gramsci si farà promotore di una rivista intitolata *La Città Futura*, un numero unico di quattro pagine pubblicato l'11 febbraio 1917 e dedicato ai giovani considerati «i veliti leggeri e animosi dell'armata proletaria che muove all'assalto della vecchia città infracidita e traballante per far sorgere dalle sue rovine la propria città».[42]

È in questo modo che Gramsci, dalla questione agraria e industriale, dal problema di riconversione dell'agricoltura alla localizzazione delle industrie nel Paese, rivolgerà la sua attenzione agli effetti dello sviluppo della città. La città moderna e industrializzata sarà, infatti, il tema centrale del *Quaderno* 22 intitolato *Americanismo e fordismo*,[43] dove Gramsci delineerà le strutture socio-economiche e le implicazioni della standardizzazione del processo lavorativo di questo sistema. Studierà l'impatto prodotto dalle trasformazioni, il processo della sua organizzazione economica e di quella sociale, ma la sua attenzione sarà rivolta soprattutto al territorio che questa industrializzazione sta forgiando. Lo sviluppo urbanistico investiva anche la sua terra d'origine. Infatti, in una delle prime lettere alla madre, scritte dal carcere di Turi, Gramsci annotava:

> Vorrei riuscire a comprendere se Ghilarza, con la nuova situazione amministrativa che le è stata fatta e con la vicinanza del bacino Tirso, ha la tendenza a diventare una città; se c'è maggiore commercio, qualche industria, se una parte della popolazione dalle tradizionali occupazioni rurali è passata ad occupazioni di altro genere, se c'è uno sviluppo edilizio, o se invece è solo aumentato il numero delle persone che vivono di rendita.[44]

Gramsci voleva sapere come lo sviluppo di Ghilarza si sarebbe evoluto nel tempo e tentava, con i pochi strumenti a disposizione, di condurre un'analisi socio-territoriale dei processi dell'urbanizzazione locale. In altri termini, Gramsci affrontava temi di geografia della città che si riferivano a problemi che non riguardavano soltanto la struttura, ma anche e soprattutto le funzioni. In un'altra lettera, stavolta indirizzata alla sorella, scriveva:

41. A. Gramsci, *Cronache Torinesi*, p. 124.
42. *Ibidem.*
43. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 2138.
44. A. Gramsci, *Lettere dal carcere 1926-1937*, Palermo 1996, pp. 284-285.

> Come mi piaceva, da ragazzo, la valle del Tirso sotto San Serafino! Stavo ore e ore seduto su una roccia ad ammirare quella specie di lago che il fiume formava proprio sotto la chiesa, per il nesserzu[45] costruito a valle, a vedere le gallinelle che uscivano dai canneti tutto intorno a nuotare verso il centro, e i salti dei pesci che cacciavano le zanzare. Forse adesso tutto è cambiato, se hanno incominciato a costruire la chiusa progettata per raccogliere le acque del Flumineddu.[46]

In questo contesto, l'autore si chiedeva quali fossero i nuovi paradigmi dell'economia locale e pone giustamente l'attenzione sullo sfruttamento appieno di un potenziale, quello delle risorse idriche, che avrebbe potuto assumere un ruolo centrale per risollevare dal ritardo e dalle difficoltà economiche il territorio. Infatti, la riflessione gramsciana sulla importanza della localizzazione della città, e sui termini del passaggio da una struttura pre-industriale ad una industriale, sarà evidente anche in un altro passo della lettera diretta alla madre:

> Oristano non è una città e non lo diventerà mai; è solo un grande centro rurale (grande relativamente) dove abitano i proprietari di terra o delle pescherie del territorio vicino e dove esiste un certo mercato di manufatti per i campagnoli che vi portano le loro merci agricole. Un centro di commercianti e di proprietari fannulloni, di usurai, cioè, non è ancora una città, perché non c'è produzione propria di nulla che sia importante. Ghilarza tende a diventare come Oristano o l'energia elettrica del Tirso dà la base a qualche industria sia pure iniziale?[47]

L'elettricità, che illuminava strade e case, piazze e luoghi di lavoro e offriva energia alla fabbrica liberata dai vecchi vincoli naturali, era stata comparata alle risorse come il gas, l'acqua, i trasporti pubblici, e di conseguenza era stata dichiarata un servizio. Infatti, questa gamma vastissima di infrastrutture conformava «palesemente od occultamente gli insediamenti» e in particolare influiva direttamente e indirettamente sui profili del paesaggio: diventava «operabile un progetto di sviluppo globale delle risorse del territorio, siano esse intrinseche al suolo o al suo popolamento», che comportava un salto di scala nella prassi se non ancora nella pianificazione.[48]

45. In sardo pescaia, sbarramento di canne e di frasche.
46. Gramsci, *Lettere dal carcere*, p. 482.
47. *Ibidem*, p. 284.
48. Tintori, *Piano e pianificatori*, p. 188.

Dall'insieme delle dinamiche esposte, si comprende l'attualità dei temi trattati da Antonio Gramsci, riguardo alla gestione delle risorse e delle potenzialità del territorio, alla cooperazione e alla coesione di due mondi produttivi, quello degli operai e quello dei contadini. Nelle lettere citate, nell'evidente tentativo di delineare la «funzione di una città», Gramsci si domandava quali fossero le attività – gli scambi di idee, la diffusione di innovazioni e di valori culturali, i flussi di persone, i flussi di denaro, di servizi e di informazioni – che potessero configurare le esigenze di un territorio coinvolto in un processo di sviluppo. Gramsci, con spirito geografico, vedeva nella città un modo di vivere, di pensare, lavorare, costruire l'ambiente, di avere rapporti con gli altri, «di creare bisogni e desideri e di rispondere ad essi».[49] È, infatti, con le sue osservazioni sul perché e sul modo in cui nascevano, crescevano, si trasformavano e si sviluppavano le armature urbane di un paese, o di una regione, che egli pose delle questioni sulle funzioni che qualificavano le città e sul ruolo che esse svolgevano nell'ambito di una politica di valorizzazione del territorio. Per comprendere meglio il diffondersi del modo di vita urbano, Gramsci esaminò le città esistenti, l'insediamento, i luoghi abitati e precedentemente conosciuti, considerando la «vasta categoria di medi e piccoli proprietari terrieri non coltivatori ma abitanti in città (nelle cento città), divoratori parassitari di rendita agraria».[50] Analizzò le caratteristiche di tali fattori, cercando di comprendere come un territorio in questo caso quello di Ghilarza che non presentava ancora i caratteri formali dell'urbano, potesse svolgere la funzione complessiva di una città: coordinare, regolare e controllare l'intero territorio, e quindi l'intera società. Cercò di capire quali fossero le condizioni di avvio e i meccanismi di funzionamento di un modello di sviluppo industriale, in particolare riguardo al sistema delle piccole città e delle piccole imprese, e alla valorizzazione delle disponibilità locali, umane e materiali. Per Gramsci era, infatti, fondamentale porsi il problema della localizzazione «se il fatto che l'industria vada a svilupparsi in un certo luogo piuttosto che in un altro dipenda principalmente dalla presenza di sbocchi, oppure dalla presenza di materie prime, oppure da altri fattori».[51] Se quel modello di industrializzazione avesse trovato, quindi, un terreno

49. G. Dematteis, *Geografia urbana*, Torino 1993, p. 58.

50. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p 744.

51. *Industrializzazione senza fratture*, a cura di G. Fuà, C. Zacchia, Bologna 1983, pp. 15-16.

fertile nella «locale disponibilità di energie imprenditive e di offerte di lavoro e di risparmio e nell'esistenza di una società ben strutturata, con le sue istituzioni e la sua cultura e con la sua dotazione di infrastrutture materiali», allora, nelle ipotesi gramsciane, Ghilarza avrebbe potuto avere le potenzialità per lo sviluppo urbano e industriale, per espandersi nella campagna e magari inglobare altre municipalità, e «connettersi e fondersi tra loro in un continuo urbanizzato»,[52] valorizzando al massimo le preesistenze e minimizzando i traumi e le fratture tra campagna e città.

A questo punto nei *Quaderni* si trova una domanda essenziale: quale era il rilievo sociale e politico della città italiana? Il problema, sulla base di quanto accennato, era naturalmente legato alla riflessione di Cattaneo,[53] a quello delle cento città, intese dall'autore sardo come «trama di cellule giustapposte, ciascuna organizzata attorno al suo nucleo urbano», che rappresentavano la posizione di dominio esclusivo delle tante borghesie urbane sui loro territori rurali,[54] cioè della «agglomerazione in borghi (città) della borghesia rurale, e della agglomerazione in borgate contadine di grandi masse di braccianti agricoli e di contadini senza terra dove esiste il latifondo estensivo».[55] Il tentativo di Gramsci era quello di delineare il modello di rete urbana che si stava sviluppando in Italia e di intendere quali funzioni e quali potenzialità avessero queste città radicate nei loro piccoli territori. Da una parte, egli pose il problema della capitale riferendosi alla supremazia di Roma e Milano, dall'altra indicò le aree più urbanizzate: Torino, Trieste, Genova, Bologna, Firenze, Napoli, Palermo, Bari, Ancona.[56] Lo sviluppo dà luogo necessariamente a scompensi, a squilibri e a dislivelli territoriali che si devono di volta in volta correggere con azioni riequilibranti, ma come dirà successivamente il Francesco Compagna, un armonioso e completo sviluppo regionale deve far leva su «una rete gerarchizzata di centri nervosi capaci di mettere alla portata di tutta la popolazione le attrezzature di cui essere dotati per garantire l'equilibrio».[57] La situazione che affrontava Gramsci era il divario dei di-

52. Dematteis, *Geografia urbana*, p. 60.

53. Gramsci in una lettera alla cognata Tatiana del 7 settembre 1931 definisce Cattaneo il secondo giacobino italiano, «ma con troppe chimere in testa». Vd. *Lettere dal carcere*, p. 459.

54. *Geografia politica delle regioni italiane*, p. 30.

55. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 317.

56. *Ibidem.*

57. F. Compagna, *La politica della città*, Bari 1967, p. 58.

versi meccanismi di crescita urbana delle due Italie: da un lato, le regioni dell'Italia centro-settentrionale, caratterizzate dalla moltiplicazione dei centri urbani, in grado di assolvere ad una funzione propulsiva, anche ai fini degli investimenti nelle campagne. Dall'altro, le regioni meridionali, caratterizzate da un «piccolo numero di grossi agglomerati», come Napoli e Palermo, dove le popolazioni vivevano prevalentemente accentrate, ma a questo alto grado di accentramento non corrispondeva di certo un alto grado di urbanizzazione.[58]

L'istituzione dei capoluoghi di provincia, della nuova rete ferroviaria e dei mercati creati dalla politica commerciale liberista del nuovo regno, infittiva le maglie della rete urbana meridionale, ma si trattava di funzioni urbane ancor deboli con un raggio di influenza più locale che nazionale. Si attuava un modello di rete urbana gerarchico territoriale che vedeva i collegamenti delle città mediati dai maggiori centri. Quello che Gramsci definì come «mistero di Napoli» richiamando le osservazioni di Goethe, su un popolo industrioso e attivo che è costretto al parassitismo, e ricorrendo al proverbio popolare «quando un cavallo caca, cento passeri fanno il pasto», diventava il mistero delle città italiane. La miseria del Mezzogiorno, infatti, era inspiegabile storicamente per le masse popolari del Nord, che difficilmente comprendevano come l'Unità d'Italia non fosse stata creata su una base di eguaglianza, ma basata sull'egemonia del Nord sul Sud, nel rapporto territoriale città-campagna, per cui «il Nord era una piovra che si arricchiva alle spese del Sud».[59] Gramsci polemizzava con le interpretazioni di coloro che non volevano comprendere la complessa realtà di sottosviluppo del Meridione, trasformato da una immensa periferia governata da Napoli a una compagine di tipo moderno, fondata su una pluralità di centri che amministravano varie e più piccole periferie. Di fatto, con la legge del 1927,[60] emanata in funzione di un disegno centralistico, il Mezzogiorno si vedeva frammentare il territorio

58. F. Compagna, *Appunti di geografia urbana*, Napoli 1983, p. 31.

59. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 47.

60. Nel 1927 il Regio Decreto Legislativo n. 1/1927 del 2 gennaio1927 deliberò sul «Riordinamento delle circoscrizioni provinciali», istituendo ben 17 province (Aosta, Vercelli, Varese, Savona, Bolzano, Gorizia, Pistoia, Pescara, Rieti, Terni, Viterbo, Frosinone, Brindisi, Matera, Ragusa, Castrogiovanni, Nuoro) e verrà abolita la provincia di Caserta. Verranno inoltre soppressi i circondari istituiti con la Legge Rattazzi (Regio Decreto n. 3702 del 23 ottobre del 1859). Nello stesso anno verrà emanata la Legge n. 1766 (16 giugno 1927) riguardante il «Riordinamento degli usi civici nel Regno d'Italia», che introdurrà il

in unità provinciali più piccole così da consentire un più diretto controllo politico. Una realtà sempre più dettata dai processi di dominazione, dai rapporti centro-periferia e dalla mancanza di politiche orientate allo sviluppo rurale e naturalmente dalle condizioni umane ed economiche che ne derivavano. In un altro passo dei *Quaderni* è descritta esaurientemente la «quistione dell'industriosità» e spiegati i motivi dell'improduttività. Napoli era una città dove i proprietari terrieri del Mezzogiorno spendevano la rendita agraria:

> intorno a decine di migliaia di queste famiglie di proprietari di più o meno importanza economica con la loro corte di servi e lacché immediati, si costituisce una buona parte della città, con le sue industrie artigianesche, i suoi mestieri ambulanti, lo sminuzzamento incredibile dell'offerta immediata di merci o servizi agli sfaccendati che circolano nelle strade. Un'altra parte importante è costituita dal commercio all'ingrosso e dal transito.[61]

Napoli, rilevava nelle sue riflessioni Gramsci, era una città con un'antica storia di sovraffollamento abitativo, dove non c'era nessun intervento per risollevare la città dall'arretratezza. La sua struttura economico-sociale spiegava molta parte della storia della città di Napoli, così piena di apparenti contraddizioni e di spinosi problemi politici. In realtà, le agevolazioni fiscali per la piccola proprietà contadina e per le imprese industriali, che erano state previste dalla legge per Napoli del 1904, sortirono effetti limitati. Nel capoluogo, dove gli edifici da espropriare avevano un basso valore per la loro fatiscenza, ma producevano un alto reddito per via del sovraffollamento, la nuova legge favoriva la proprietà immobiliare.[62] Tuttavia, il fenomeno di Napoli si ripeteva per Palermo e per tutta una serie di città, non solo del Mezzogiorno e delle Isole, persino per alcune città dell'Italia Settentrionale. Infatti, nel paragrafo 149 del primo *Quaderno* Gramsci aveva annotato che l'egemonia del Nord sarebbe stata «normale e storicamente benefica» se le forze economiche delle regioni settentrionali avessero avuto la capacità di risollevare le zone arretrate, industrializzandole. In questo caso, l'egemonia si sarebbe rivelata l'espressione di una «lotta tra il vecchio e il nuovo, tra il progressivo e l'arretrato, tra il più produttivo e

concetto dello *Ius caselimandi*: a) il diritto di costruire abitazioni rurali; b) il diritto di farsi casa per abitarvi; c) il diritto di costruire abitazioni di tipo civile.

61. Gramsci, *Quaderni del carcere*, pp. 70-71.

62. Tintori, *Piano e pianificatori*, pp. 112-113.

il meno produttivo», questa condizione avrebbe generato una «rivoluzione economica» di carattere e di ampiezza nazionale.[63] Tuttavia, questa situazione non si presentava solo in Italia si allargava anche «in misura notevole» in tutta Europa, proprio nella parte meridionale. Perfino nella «vergine» e «senza tradizione» America, Gramsci vedeva come fondamentale la questione dell'egemonia del Nord sul Sud. Infatti, proprio il modello di sviluppo capitalistico fondato sull'industrializzazione aveva promosso una riorganizzazione dello spazio geografico, originando un Nord e un Sud del mondo, favorendo la nascita di regioni industriali, sviluppate e centrali e regioni in via di sviluppo, periferiche.

Lo sviluppo industriale in rapporto alla città e alla campagna

In un paragrafo dei suoi *Quaderni*, Gramsci prende spunto da un articolo *Premesse e contributo allo studio dell'esodo rurale*,[64] pubblicato nel 1930, per approfondire le sue riflessioni sulle modalità e quindi sugli effetti dell'urbanizzazione e dell'industrializzazione sul tessuto agricolo. Per il pensatore sardo, il «ricongiungimento» della città alla campagna non poteva avvenire sulla base dell'artigianato, ma solo «sulla base della grande industria razionalizzata e standardizzata».[65] L'immagine, che aveva Gramsci dell'Italia, era quella di un paese scarsamente industrializzato, il cui mezzo fondamentale di sopravvivenza era la terra e «l'unità di base di produzione» era il campo. La distribuzione e la forma degli insediamenti, i centri agglomerati, la casa sparsa e il piccolo nucleo, erano indissolubilmente legati alla ripartizione delle superfici coltivate e alle modalità di sfruttamento per una proficua produzione. In un'economia industriale la logica distributiva della popolazione cambiava totalmente rispetto alla logica rurale. Per Gramsci «l'utopia artigianesca» si era basata sull'industria tessile, perché si pensava che con la possibilità di distribuire l'energia a distanza, sarebbe diventato possibile «ridare alla famiglia contadina il telaio meccanico moderno mosso dall'elettricità»; ma la riflessione di Gramsci considerava anche un altro aspetto della modernità: un solo operaio ormai poteva azionare fino a 24

63. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 131.

64. G. De Michelis, *Premesse e contributo allo studio dell'esodo rurale*, in «Nuova Antologia», 347 (1930), pp. 226-233.

65. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 273.

telai, e ciò comportava nuovi problemi di concorrenza e di capitali ingenti, oltre che di organizzazione generale irrisolvibili dalla famiglia contadina.[66]

Nel testo dei *Quaderni*, infatti, ritroviamo delle annotazioni su come alla forma di organizzazione spaziale del sistema agricolo si stia sostituendo la fabbrica: una «sorta di piccolo fulcro territoriale», centro di polarizzazione, che, sia pure in misura diversa e a seconda delle dimensioni e del tipo di attività trasformatrice che vi si praticava, svolgeva una funzione di richiamo e di assembramento di manodopera molto diversa dal campo agricolo.[67] Per questo la localizzazione delle attività agricole, configurata secondo gli anelli di J.H. von Thünen, si doveva confrontare con le profonde trasformazioni dello sviluppo e della diffusione dell'industria, che imponeva un sistema economico complesso, con una configurazione diversa sia per la dimensione della spazialità delle materie prime e della corrispondente spazialità dei consumi, sia per i diversi tempi di produzione. Sarà ancora Gramsci a sottolineare che «l'utilizzazione industriale del tempo» poteva avvenire solo in un'economia molto sviluppata, che fosse in grado di essere indipendente dalle fluttuazioni temporali che comportavano «le morte stagioni anche nell'industria» oltre che nell'agricoltura . Gramsci, certamente, considerava lo sviluppo industriale di Torino e degli altri centri industriali, dove la fabbrica orizzontale proponeva con il suo nuovo organismo un modo nuovo di produrre e lasciava prevedere una nuova condizione di lavoro. La sua analisi, era rivolta all'individuazione dei fattori, che di volta in volta, erano stati ritenuti determinanti per la crescita, lo sviluppo e l'assetto geografico industriale del territorio nazionale, e risentiva naturalmente anche dell'influenza delle teorie dell'economista Alfred Weber. Nell'opera *Reine Theorie des Standorts* del 1909, Weber affrontò i fattori di localizzazione delle attività industriali (operanti nei confronti dell'approvvigionamento delle materie prime, dell'ingaggio della forza lavoro o del trasporto delle merci prodotte dalla fabbrica al mercato di consumo) che generavano economie definite di agglomerazione. Per svolgere una funzione attrattiva lungo certe direttrici spaziali, non si richiedeva che le imprese fossero collegate funzionalmente fra loro, ma era sufficiente che esse fossero «edificate l'una in prossimità delle altre in modo di consentire l'utilizzazione comune di infrastrutture».[68] Proprio

66. *Ibidem*.
67. *Ibidem*, p. 274.
68. A. Celant, *I fondamenti della geografia economica*, Roma 1990, p. 13.

la localizzazione diventerà, per Gramsci, lo strumento fondamentale per delineare il fenomeno distributivo industriale, assumendo le connotazioni di un processo complesso che comprendeva e coinvolgeva variabili economiche e sociali, ma che trovava «nel territorio il suo punto focale, non in quanto destinatario passivo ma, quale contesto permanentemente interagente con lo stesso processo».[69] Secondo Gramsci, il decollo – il *take-off* come verrà poi descritto da Rostow[70] – era possibile solo se si fossero abbandonati i metodi produttivi tradizionali e si fossero orientate le politiche a favore della modernizzazione dell'agricoltura e dello sviluppo del settore industriale. Nelle parole gramsciane c'è il riferimento, o meglio, la previsione di uno sviluppo di sistemi industriali che si pongano il problema «dell'inserzione del lavoro agricolo nel lavoro industriale».[71] Il modello che Gramsci studiava era, di fatto, quello dell'impresa fordista, che si poneva come obiettivo la minimizzazione dei costi di produzione e lo sfruttamento delle economie di scala e di dimensione. Il costo del lavoro diminuiva nella misura in cui l'aumento delle quantità prodotte consentiva risparmi (economie di scala) dovute alla possibilità di organizzare scientificamente il processo produttivo all'interno della fabbrica. Ciascun lavoratore si specializzava nell'esecuzione di un numero limitato di operazioni, ripetute all'infinito, consentendo la massima riduzione dei tempi di produzione. Le annotazioni gramsciane metteranno in rilievo il rapporto fra condizioni di vita e rendimento produttivo, evidenziando la linea di condotta degli industriali nei confronti dei loro operai anche al di fuori del lavoro. Infatti, Gramsci osservava che le fabbriche si occupavano della vita privata dei lavoratori per conservare un certo equilibrio psico-fisico che impedisse «il collasso fisiologico del lavoratore, spremuto dal nuovo metodo di produzione»,[72] rilevando come l'industrializzazione fosse un processo sociale, oltre che economico.

Gramsci, dunque, tracciava i contorni di una economia basata su un sistema integrato diverso dal sistema fordista, dove la produzione era ridotta ad un processo completamente artificiale, scientificamente controllato e dunque indifferente dal contesto: «la produzione fordista, nel suo disegno

69. F. Salvatori, *Per una geografia delle imprese in Italia*, in *Imprese e Territorio. Contributi a una geografia dell'impresa in Italia*, a cura di F. Salvatori, Bologna 1993, p. 12.

70. W. Rostow, *Gli stadi dello sviluppo economico*, Torino 1962.

71. Un punto nell'ordine del giorno dell'Accademia della cooperazione di Mosca riguardo al piano della nuova città di Magnitogorsk (Dicembre 1930).

72. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 2166.

classico, inseguiva una razionalità de-territorializzata e de-storicizzata»,[73] egli invece auspicava il passaggio ad un nuovo modello, quello agricolo-industriale:

> la grande concentrazione dell'industria e la produzione a serie di pezzi intercambiabili permette di trasportare reparti di fabbrica in campagna, decongestionando la grande città e rendendo più igienica la vita industriale. Non l'artigiano tornerà in campagna, ma viceversa l'operaio più moderno e standardizzato.[74]

Le affermazioni del pensatore sardo suscitano un grande interesse, poiché pongono l'attenzione su fenomeni che si svilupperanno nel nostro Paese nel secondo dopoguerra. È il caso dell'industria nata in ambiente rurale, che per le sue dimensioni, per il tipo stesso di lavorazione (industria manifatturiera, di limitata specializzazione tecnologica, di alto assorbimento di manodopera) non è vincolata agli schemi tradizionali di localizzazione industriale. Una industria che, come scriverà Eugenio Turri:

> è andata in campagna, nei piccoli e medi centri, nelle città e cittadine, che formano lo storico tessuto urbano dell'Italia, dislocandosi nelle periferie provinciali; e in questo modo, in questo suo inserirsi nelle pieghe del mondo rurale, in questo suo andare nelle campagne appare come la germinazione più spontanea del fenomeno industriale in un paese come l'Italia di povere strutture industriali, povero di materie prime e di *humus* industriale da esse fertilizzato, oltre che economicamente debole.[75]

Le industrie che si svilupparono nelle regioni circostanti il Nord-ovest della Penisola, fa notare Muscarà, furono soprattutto quelle leggere a forte impiego di mano d'opera e a basso impiego di capitale, quelle produttrici di beni di consumo e le cosiddette industrie di montaggio. Altro fattore importante, che lo stesso Gramsci prenderà in considerazione, è il ruolo della contiguità territoriale tra il nucleo più industrializzato d'Italia e le aree circostanti, che «ha trasformato queste regioni in una specie di immediata periferia economica del Nord-ovest, in cui il meccanismo di sviluppo ha potuto attingere per sorreggere la propria espansione, chiamandola però a far parte dell'espansione stessa».[76] Proprio in questo contesto verrà introdotto il concetto di campagna urbanizzata:

73. *Il postfordismo*, a cura di E. Rullani, L. Romano, Milano 1998, p. 15.
74. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 274.
75. Turri, *Semiotica del paesaggio italiano*, p. 182.
76. C. Muscarà, *La geografia dello sviluppo*, p. 107.

> un'organizzazione di piccoli e medi centri abitati che avevano favorito la diffusione delle funzioni e dei valori sul territorio (artigianato, commercio, credito, attività culturali) e innescato un rapporto fra città e campagna caratterizzato da fitti interscambi di conoscenze e di popolazione. Nella piccola città, infatti, attraverso i rapporti con il mercato (nazionale e internazionale) si ricomponevano la conoscenza e il capitale di origine locale; nella campagna […] si formava una forza lavoro funzionale alle esigenze della piccola impresa manifatturiera[77]

Infatti, con la nascita di numerose piccole e medie imprese derivanti da una società agricola, con percorsi di sviluppo inizialmente di livello artigianale che trovavano, nel clima del miracolo economico, le occasioni per crescere, per ingrandirsi, per specializzarsi e per diversificarsi, si verrà a delineare una divisione geografica designata da Muscarà come «l'Italia di mezzo». Una ripartizione che andrà oltre la divisione Nord/Sud del Paese, conferendo una nuova fisionomia alle regioni centro-nord-orientali, dove sarà la dimensione locale a diventare protagonista.[78] Questa suddivisione geografica, questa Terza Italia – come ribadirà Tinacci Mossello – riguarderà le aree di piccola impresa, caratteristiche delle regioni dell'Italia centro nord-orientale e presenti anche nell'Italia nord-occidentale, appartenenti a settori industriali tradizionali, non necessariamente arretrati, anzi «tipicamente innovativi», anche se l'innovazione riguarderà pù i processi di produzione che i prodotti. «Questi sono, dal punto di vista delle loro qualificazioni d'uso, il perno di un tradizione radicata nel territorio che ha portato diverse di queste aree ad evolversi dall'artigianato ad una vera e propria industria e dalla distribuzione sui mercati relativamente ristretti a vasti mercati internazionali».[79]

Le riflessioni di Gramsci, pur essendo lontane dal concepire il fenomeno dell'Italia di mezzo di Muscarà, individuavano e approfondivano chiaramente le caratteristiche essenziali di una nuova ideologia industriale, influenzata dall'*Americanismo e fordismo*, oltre a fornire degli spunti notevoli su alcuni aspetti di interesse geografico: il rapporto fra i processi dello sviluppo economico e il territorio, le caratteristiche di un modello basato sulla standardizzazione dei prodotti, la scomposizione del ciclo produttivo

77. F. Sforzi, S. Conti, *Il sistema produttivo italiano*, in *Geografia politica delle regioni italiane*, p. 314.

78. S. Conti, *Geografia Economica. Teorie e Metodi*, Torino 1996, p. 50.

79. M. Tinacci Mossello, *Geografia economica*, Bologna 1990, p. 334.

in fasi distinte, le mansioni ripetitive e parcellizzate della catena di montaggio. L'analisi gramsciana dell'*Americanismo* rompeva gli schemi della III Internazionale che, muovendo da una lettura rigida di Marx, «negavano capacità di sviluppo tecnologico e innovazione a un capitalismo visto come ormai putrescente».[80] Gramsci sapeva che lo sviluppo industriale era, infatti, connesso a due processi fondamentali: il primo riguardava la riduzione delle distanze economiche attraverso il miglioramento del sistema dei trasporti. Il secondo implicava un processo di urbanizzazione con la formazione di grandi complessi urbani e metropolitani che concentravano in specifici luoghi una gran massa di persone, risorse e capacità. In questi termini, Gramsci coglieva la profonda novità dell'organizzazione fordista del lavoro, capace di minimizzare i costi, legando la crescita economica non all'aumento della composizione organica del capitale, ma all'innovazione organizzativa e tecnologica. Quindi egli valutava il funzionamento disumanizzante della fabbrica fordista rispetto alla tradizionale produzione artigianale, ma questa considerazione non si risolveva in una condanna delle innovazioni, piuttosto nell'affermazione della maggiore razionalità che le animava, in quanto «produzione di massa destinata a mercati tendenzialmente universali». Egli prospettava quella che verrà indicata come una «trasformazione qualitativa nell'organizzazione fisica e funzionale del territorio»[81] e il tempo gli darà ragione, poiché lo sviluppo non dipende solo dalla capacità di garantire un certo livello di accumulazione di capitale, il costo dei fattori e l'utilizzo di tecnologie avanzate, ma dalla stessa capacità di produrre continuamente innovazioni e rimanere sulla frontiera tecnologica. La sua affermazione che nel «mondo moderno l'educazione tecnica, strettamente legata al lavoro industriale anche il più primitivo o squalificato, deve formare la base del nuovo tipo di intellettuale»,[82] rileva ancora una volta il tentativo di combattere per una politica del sapere e della produzione che fosse in grado di rimarcare i limiti dell'organizzazione industriale fordista estremamente rigida, dove il «territorio è considerato come un supporto, uno spazio uniforme e astratto dove si localizzano le attività», che risentirà di un contesto di mercato sempre più competitivo e dinamico. Il modello proposto da Gramsci prevedeva «una organizzazione

80. S. Azzarà, E. Susca, *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, in «International Gramsci Society Newsletter», 8 (1998), pp. 44-55, a p. 52.

81. G. Dematteis, *Verso la città-rete del III Millennio*, Torino 1997.

82. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 1551. Vd. p. 514.

industriale per la produzione agricola che abbia caratteri permanente di continuità organica».[83] Egli auspicava che la necessità di costruire nuove strutture industriali e l'esigenza di una dislocazione delle industrie potesse riguardare l'intero territorio nazionale, dando luogo a un processo che presupponesse non fossero «operati innesti e cambiamenti così drastici da produrre l'improvviso sfascio della società premoderna, con dispersione di ciò che vi è in essa di ancora valorizzabile».[84] Per Antonio Gramsci, era basilare l'individuazione dei «dinamismi» e delle «forti conflittualità» che intervenivano nella costruzione del territorio, a partire dall'occupazione fisica del suolo e dal ruolo dell'impresa, per giungere allo sviluppo di forti rapporti di relazione, che includevano servizi, informazioni, ma anche forme di dominazione, tra città e campagna, problematiche che sono fondamentali per la ricerca geografica.

Conclusioni

Con la «quistione meridionale», Gramsci metterà a fuoco le fondamenta socio-economiche e geografiche del Meridione d'Italia, che diventerà metafora dell'intero Sud del pianeta, con la percezione acutissima che le questioni territoriali nella dimensione locale-regionale, come in quella nazionale e ancor di più nella dimensione di grandi aree – Nord/Sud, Oriente/Occidente – svolgeranno un ruolo fondamentale «nell'orientare le sorti del mondo».[85] Nel paragrafo 20 del *Quaderno* 11, inerente al difficile rapporto uomo e terra, ispirato da Bertrand Russell, Gramsci approfondirà il suo pensiero, affermando l'impossibiltà di concepire la Terra senza la presenza dell'uomo, così come non sarebbe possibile immaginare Londra e Edimburgo, intesi come «due punti» nello spazio, uno a Nord e l'altro a Sud,[86] senza tener conto del ruolo dell'attività umana. Per l'intellettuale sardo, infatti, Nord/Sud, Est/Ovest rappresentavano dei «rapporti reali» che non potrebbero esistere senza lo sviluppo della civiltà. È indubbio che in queste parole si ponesse l'accento sulla visione del mondo teorizzata da Gramsci, e che questa concezione avesse a che vedere «non con una

83. *Ibidem*, p. 1830.
84. *Industrializzazione senza fratture*, p. 16.
85. G. Baratta, *Le rose e i Quaderni*, Roma 2000, p. 271.
86. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 1419.

concezione umanistica e universalistica dell'uomo bensì, vichianamente, con la costruzione umana del mondo storico, in particolare con l'immagine del mondo».[87] Quella di Gramsci è una lezione di metodo: considerare il ruolo dell'uomo sulla Terra, guardando al passato per capire il presente. Un metodo fondamentale per vedere come il divario fra paesi ricchi e paesi poveri, determinato da un modello consumistico e colonizzatore dei paesi industrializzati, si consolida sempre di più e il progresso sembra essersi realizzato in una sola parte del mondo, a scapito dell'altra. Se, come ha affermato Giuseppe Dematteis, leggessimo in questa chiave i gravi problemi di «marginalità, devianza, esclusione», presenti nelle città, prima che mali da curare, come mali da prevenire, allora potremmo davvero costruire una città intesa come attore collettivo, che possa «aggregare, anche dialetticamente», tutte le componenti sociali e le risorse umane disponibili.[88] Un attore collettivo, che, ricondotto al pensiero gramsciano, dovrebbe essere in grado di superare un modo di vivere e di pensare «non più regionale e da villaggio», ma nazionale fino ad arrivare a «modi di vivere e di pensare europei».[89] Gramsci vedeva, dunque, il significativo processo di trasformazione che investiva, sia pure lentamente per molti aspetti, i rapporti fra città e campagna; un processo di diffusione e ramificazione dei «costumi cittadini» che avrebbe potuto promuovere le classi subalterne ad una condizione civile superiore. Per Gramsci, infatti, la cultura, in particolare quella italiana, doveva «sprovincializzarsi», attraverso un processo che non solo riguardava i centri urbani più avanzati e moderni, ma che investiva lo sviluppo della «personalità» dell'individuo e comportava l'acquisizione di alcune forme sociali che rientravano in un «modello sociale-culturale, di una certa epoca storica».[90]

Il tema che affrontava Gramsci, inequivocabilmente, riguardava la crescita della città come effetto e come fattore dello sviluppo industriale e della valorizzazione dell'agricoltura del Nord e del Sud, molto vicino alle affermazioni che più avanti avrebbero visto protagonista Francesco Compagna. Questi, infatti, vedeva nel Meridione non un problema di politica regionale, ma un problema nazionale, perché non investiva una regione «relativamente ristretta», ma quasi più di un terzo del Paese, come super-

87. Baratta, *Le rose e i Quaderni*, p. 254.
88. G. Dematteis, *Geografia urbana*, p. 123.
89. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 1776.
90. Ibidem, p. 1679.

ficie e come popolazione. Bisognava ripensare e orientare diversamente la politica economica nazionale, perché si potesse creare una forza d'attrazione urbana e industriale anche nelle aree di «sviluppo ulteriore» che erano più o meno confinanti con le aree «in via di sviluppo» per riuscire nel tempo a «provocare la assimilazione delle prime alle seconde»[91] e dare così impulso allo sviluppo delle regioni meridionali.

In questo senso, nei *Quaderni* si affronta un'altra importante questione che vede protagonista quella che verrà definita più tardi «educazione industriale».[92] Per Gramsci, infatti, non era proponibile pensare di partecipare ad una concezione del mondo «imposta meccanicamente» dall'ambiente esterno, intendendo in questo caso il rimanere intrappolati nella dimensione del villaggio o nel subire l'influenza della parrocchia, del curato, delle «donnette» di paese e del «piccolo intellettuale inacidito». Al contrario, per l'intellettuale sardo, era preferibile elaborare la propria concezione del mondo «consapevolmente e criticamente» e, grazie alle proprie doti intellettuali, poter partecipare attivamente alla «produzione della storia del mondo».[93] Per Antonio Gramsci vi era, dunque, la necessità di essere protagonisti del proprio tempo e «violentemente attirare l'attenzione nel presente così come è», se si voleva trasformare.[94] Soltanto uscendo dal «guscio culturale»,[95] indagando i processi storici, politici, economici e geografici, attraverso un criterio dettato dalla «volontà intelligente», dalla «operosità», dalla «ricchezza inventiva», dalle «iniziative concrete»,[96] l'uomo poteva modificare la realtà esistente, cambiando il mondo «di cui egli è il centro di annodamento».[97] Antonio Gramsci seguiva, dunque, una necessità di conoscenza, osservando che lo sviluppo dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione implicava nuove forme di civiltà, ma quello che perseguiva di più era la valorizzazione delle differenze di una società che trovasse la reale identità sotto «l'apparente differenziazione e contraddizione», e ricoprisse la sostanziale diversità sotto «l'apparente identità».[98]

91. F. Compagna, *La questione meridionale*, Bari 1963, p. 36.
92. Ibidem, p. 15.
93. Gramsci, *Quaderni del carcere*, pp. 1375-1376.
94. *Ibidem*, p. 1131.
95. *Ibidem*, p. 928.
96. *Ibidem*, p. 1192.
97. *Ibidem*, p. 1345.
98. *Ibidem*, p. 2268.

Identità e diversità, Nord e Sud, tecnica e modernità, sono «storie che si intrecciano e territori che si sovrappongono»,[99] e costituiscono gli elementi per la comprensione di quello che Gramsci definiva oggettività del mondo esterno, «senza centro e senza confini».[100] Con la quistione meridionale, «scritto-cerniera»[101] fra il dirigente politico e il detenuto, ed «esplicito modello geografico»[102] di analisi politica e culturale, Antonio Gramsci promuoveva, di fatto, la concezione di una identità «attiva», non intesa semplicemente come senso di appartenenza, ma come «operatore attivo di connessioni tra soggetti»,[103] che portasse alla nascita di un «organismo», un elemento di società complesso nel quale si potesse concretizzare «una volontà collettiva» che si riconoscesse e si affermasse nell'azione,[104] consentendo il superamento culturale del divario globale fra città e campagna.

99. E.W. Said, *Cultura e imperialismo*, Roma 1998, p. 356.

100. R. Mordenti, *Ri-leggere e praticare Antonio Gramsci*, in «Liberazione», 6 luglio 1997.

101. R. Mordenti, *Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, in *Letteratura italiana. Le opere*, vol. IV, tomo II, Torino 1996, pp. 553-629, p. 602.

102. Said, *Cultura e imperialismo*, p. 355.

103. Dematteis, *Verso la città-rete del III Millennio.*

104. Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 1558.

Andrea Alessandri

L'isola di Filottete. La memoria di Lemno nella cultura occidentale

On voyait souvent passer sous les fenêtres de la métairie des bateaux chargés d'effendis, de bachas, de cadis, qu'on envoyait en exil à Lemnos, à Mytilène, à Erzeroum.

Voltaire, Candide

Mare, mare
i libri non chiudono la questione
la questione non chiude la ferita.
Dalla nostra ferita incomincia l'oceano.

G. Ritsos, La marcia dell'oceano

Premessa

La vicenda di Filottete è strutturata intorno a tre nuclei fondamentali: l'arco, la malattia, l'isola. L'arco è il dono che l'eroe ha ricevuto da Eracle e che lega indissolubilmente il suo destino a quello del figlio di Alcmena; la malattia è stata inoculata a Filottete dal morso del serpente posto a guardia del santuario di Crise (il morbo, localizzato nel piede e mostratosi refrattario a qualsiasi terapia, è degenerato in una piaga purulenta); l'isola è Lemno, sede in cui l'eroe ferito è stato abbandonato dai suoi compagni d'armi, impossibilitati a sacrificare agli dei per le sue urla di dolore nonché per il lezzo emanante dalla sua piaga. Ma Lemno non è soltanto un confino, un luogo d'arresto: è anche lo spazio in cui si possono verificare le condizioni di un nuovo, possibile inizio, dal momento che i Greci hanno saputo dall'indovino Eleno che la vittoria su Troia sarà resa possibile soltanto dall'arco di Eracle e da Filottete, suo possessore. Per questo motivo una spedizione achea guidata da Odisseo si reca a Lemno con lo scopo di recuperare l'arco *straordinario* e l'arciere. Ma quest'ultimo si farà persua-

dere, oppure il risentimento contro i compagni che lo hanno abbandonato su Lemno prevarrà su ogni altra considerazione?

I tre nuclei costitutivi cui si è accennato possono essere variamente combinati tra loro, dando origine ad una serie di varianti: è quanto è avvenuto all'interno della mitologia greca che ha saputo raccontare la vicenda di Filottete da prospettive disparate, facendo emergere di volta in volta significati diversi e, tuttavia, tra loro compatibili. La variante tragica si distingue da tutte le altre nella misura in cui struttura il racconto desunto dalla tradizione mitologica in modo da far convergere l'attenzione sul prodursi della *metabasis*: la nozione aristotelica che consiste nel capovolgimento radicale della situazione iniziale, nel passaggio dalla sventura alla felicità o viceversa.[1]

Non è nostra intenzione, in questa sede, analizzare le varianti prodotte dalla cultura greca, le quali compongono l'universo mitologico che fa capo a Filottete;[2] il nostro disegno si muove in un'altra direzione: prendendo come punto di riferimento l'omonima tragedia di Sofocle, che ha avuto un ruolo determinante nel fissare il mito dell'eroe all'interno di una struttura e che ha finito per assumere una valenza paradigmatica, ci interroghiamo prima di tutto sul ruolo che svolge l'isola nell'economia del racconto. Isola da intendere nel suo senso primario, oggettivo e naturalistico, o da intendere come trasfigurazione simbolica, come creazione poetica che trascende il dato reale? Senza voler anticipare la risposta, a noi è sembrato che, all'interno della tragedia sofoclea, parlare dell'isola è come parlare di Filottete, tanto l'immagine della prima appare inscindibile dalla vicenda del secondo.

A partire dal problema testé sollevato, si pone un'ulteriore itinerario di ricerca: è indubbio il peso che la tragedia di Sofocle ha esercitato sull'immaginario occidentale moderno. In tale prospettiva ci proponiamo di fare luce sulle rappresentazioni iconografiche dell'eroe in un arco di tempo che va, grosso modo, dal Rinascimento fino all'epoca contemporanea, seguendo il filo rosso della relazione isola/Isolato. Si tratta di aprire uno squarcio sulla fortuna del nostro mito, che ha conosciuto un'intensa ripresa anche in ambito letterario, come si avrà occasione di accennare in seguito. Il mito di Filottete rappresenta uno dei tanti rivoli in cui si disperde il racconto della guerra

1. Vd. Aristotele, *Poetica*, 10,2; 11,1; 18,1.

2. Vd. A. Alessandri, *Mito e memoria. Filottete nell'immaginario occidentale*, Roma 2009, pp. 153-157. Per un quadro circostanziato sulle varianti del mito di Filottete nella letteratura greca fino al IV secolo, con particolare riferimento alla produzione drammaturgica, rimandiamo all'esauriente studio di G. Avezzù, *Il ferimento e il rito. La storia di Filottete sulla scena attica*, Bari 1988.

degli Achei contro Troia, il racconto mitico per eccellenza dell'epica eroica del mondo greco, che continua a germogliare nelle arti, perché esso è inesauribile nella sua essenza. Di quali messaggi – ci chiediamo – la *memoria di Filottete* si è fatta e continua a farsi portatrice, tutte le volte che essa riaffiora alla superficie nella cultura occidentale?

Filottete e Lemno: un gioco di specchi

L'azione del *Filottete* di Sofocle si snoda su due livelli, dapprima paralleli, quindi convergenti tra loro: accanto ad un piano che è immediatamente evidente, ce n'è un altro più segreto e cifrato del quale si colgono a poco a poco certi indizi, certi segnali, e che solo alla fine si rivela compiutamente. Al primo sguardo, lo spettatore percepisce il conflitto che contrappone l'eroe emarginato su Lemno alla comunità achea in armi, di cui lo stesso protagonista era parte prima di essere allontanato dai propri compagni. Tale conflitto si presta ad essere inquadrato sulla base delle coordinate essenziali fornite da Angelo Brelich nel saggio *Aspetti religiosi del dramma greco*.[3] Il conflitto tragico, dice lo studioso, è tale nella misura in cui dà vita allo scontro tra due principi egualmente legittimi, ma sostenuti in modo esclusivo e unilaterale, vale a dire assunti in modo da impedire qualsiasi mediazione, qualsiasi forma di ricomposizione.[4] Il caso, forse, più emblematico della letteratura tragica al riguardo è quello dell'*Antigone* di Sofocle, che vede contrapporsi due visioni del mondo che si escludono a vicenda: da una parte c'è la figlia di Edipo, paladina del diritto naturale che impone di dare sepoltura ai propri morti; dall'altra è Creonte, sostenitore inflessibile del primato della norma emanata dal potere politico, che vieta, nel caso particolare, di seppellire Polinice, il quale ha osato prendere le armi contro la patria.

Ma torniamo all'opera che è al centro della nostra indagine. Filottete vive come ripiegato su se stesso, nutrendosi di risentimento ed esacerbando il proprio rancore; il suo pensiero dominante è l'ingiustizia subita: il tradimento dei suoi compagni, che, avendolo visto tremendamente ferito, non hanno esitato a metterlo da parte ancor prima che fosse morto, senza provare pietà alcuna. La prospettiva in cui si sono mossi (e si muovono ancora) i Greci è diversa: essi miravano a salvaguardare il rapporto con

3. A. Brelich, *Aspetti religiosi del dramma greco*, in «Dioniso», XXXIX (1965), pp. 82-94.

4. *Ibidem*, p. 88 sgg.

gli dei; un rapporto ostacolato dalle grida selvagge del figlio di Peante. L'emarginazione di quest'ultimo non costituiva, dunque, un atto di gratuita crudeltà, ma un modo per non incrinare la relazione umano/divino, fondamento dell'ordine. In altri termini, emarginando Filottete, la comunità ha assunto una posizione che ha privilegiato la salvaguardia dell'ordine cosmico garantito dal rapporto con gli dei, rispetto alla compassione per un individuo vittima di una crisi che appare priva di sbocchi.

Se è vero – sulla scia di quanto sostenuto da J.-P. Vernant[5] – che il rito della rappresentazione teatrale è un'occasione di dibattito pubblico, democratico, si può ben comprendere quale sia il rilievo del conflitto portato in scena dal *Filottete*. Da un lato un individuo che vive l'esperienza tragica del confino, dall'altro una comunità che si è privata di un suo componente pur di mantenere integro il piano della comunicazione con il divino.

La tragedia prende avvio da questa profonda lacerazione che si è prodotta all'interno della società; una scissione che è aperta a due soluzioni contrapposte: la radicalizzazione dell'antitesi, oppure la ricerca di una ricomposizione (ma quale?), premessa ad un nuovo equilibrio. L'unica cosa certa è che la situazione *deve* cambiare: può evolvere in un senso o in un altro, ma non può rimanere com'è. Questo – ci sembra – è il primo messaggio forte che scaturisce dal dramma, fin dal suo esordio; un messaggio implicito nella rivelazione fatta da Eleno, l'indovino che si è fatto portavoce della volontà degli dei. Ai Greci non resta che adeguarsi al volere divino: eccoli, allora, ancora una volta in mare, disposti a riaprire un discorso che consideravano archiviato, pur di porre fine al lungo assedio di Troia.

L'arco, al quale è indissolubilmente legata la prospettiva della vittoria, rende il suo possessore, Filottete, nuovamente desiderabile agli occhi degli Achei. Tuttavia, perché si realizzi un diverso equilibrio tra le parti in causa, è necessaria una profonda modifica degli atteggiamenti sia individuali che collettivi. Dietro la successione dei fatti che hanno come protagonisti Filottete (arroccato nel suo cupo risentimento personale), Odisseo (pronto a forzare la situazione con l'inganno, ma poco incline a percorrere la difficile via della ricomposizione del contrasto) e Neottolemo (oscillante tra i due poli), il poeta agita questo complesso problema e lo articola con rara sapienza nelle sue molteplici sfaccettature.

Per Odisseo e Neottolemo – ma anche per gli spettatori seduti in platea – Filottete rappresenta l'incognita con la quale dovranno misurarsi nell'av-

5. J.P. Vernant, *Tensioni e ambiguità nella tragedia greca*, in J.P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino 1976, pp. 8-28.

ventura che li attende a Lemno. In quali condizioni materiali e psicologiche troveranno l'eroe che è stato abbandonato nell'isola inospitale? Di fronte ad un simile enigma, Odisseo decide di adottare una linea di comportamento improntata alla cautela; egli sa di essere troppo compromesso agli occhi del figlio di Peante, chiede quindi a Neottolemo di compiere una esplorazione preliminare per sollevare la cortina di incertezze che aleggia sull'eroe ferito. Ciò che i Greci sanno, infatti, risale a dieci anni prima, quando Filottete fu morso non da un rettile qualsiasi, ma dal serpente sacro, guardiano del santuario di Crise. Quello che essi hanno lasciato a Lemno è un individuo degradato dal male al punto da non poter più essere considerato un guerriero, privato dei requisiti umani basilari (non in grado di emettere suoni articolati, ma grida che, unite al lezzo insopportabile della ferita aperta, rendevano impossibile l'esercizio della prassi sacrificale), ridotto ad una sorta di morto vivente.

Neottolemo vede la grotta che Filottete ha eletto a suo riparo e, descrivendola, fornisce i primi indizi sul tipo di esistenza propria dell'eroe dopo l'abbandono. Il figlio di Peante non solo è riuscito miracolosamente a sopravvivere, ma ha addirittura ricreato alcuni segni che rinviano all'universo della cultura da cui è stato estromesso. Sull'isola, Filottete non ha oltrepassato la soglia che separa l'umano dal non-umano; al contrario, (chi avrebbe potuto immaginarlo) ha saputo far fronte alle difficoltà e intraprendere un cammino di risalita, una lenta anabasi dagli inferi alla vita: ha subito la morte sociale, è stato trattato come se fosse già del regno delle ombre, ma non è morto. I segnali più eloquenti di questa capacità di "resistere" sono lì, sotto gli occhi di Neottolemo: per quanto spoglio, il rifugio dell'eroe è stato, in una qualche misura, *addomesticato*. Colui che abita la caverna non dorme in terra come un animale, ma su un giaciglio di foglie secche; egli si è dotato inoltre di utensili tra i quali spicca una coppa di legno che gli consente non solo di disporre di una riserva d'acqua, ma anche di bere in modo culturale. In questa prospettiva, la presenza più significativa è costituita dai resti di un fuoco: il fuoco, che l'eroe ha saputo reinventare «strofinando pietra con pietra»,[6] gli ha consentito di sopravvivere, riscaldandolo durante l'inverno e mettendolo in condizione di nutrirsi in modo umano, mediante il cibo (la selvaggina) sottoposto a cottura.

6. Sofocle, *Filottete*, v. 296. Il testo del *Filottete* che abbiamo assunto come punto di riferimento è: Sofocle, *Filottete*, a cura di G. Avezzù, P. Pucci, traduzione di G. Cerri, Milano 2003. D'ora in avanti, per i passi riportati e per ogni rimando al testo, si rinvia all'edizione appena indicata.

In definitiva, il Filottete che i Greci ritrovano sull'isola è un individuo diverso da quello che avevano lasciato; ma che cosa ha reso possibile questo cambiamento? Al riguardo l'indizio più decisivo ci è fornito dall'eroe stesso, che rivela a Neottolemo di aver scoperto, su Lemno, un'erba medicinale: «con questa – egli afferma – riesco sempre a lenire bene questa piaga fino a placarla del tutto».[7] Il rimedio, certo, non elimina la radice della malattia, tuttavia costituisce un mezzo per sottometterla a una sorta di disciplina. L'erba consente a Filottete di non essere più agito interamente dal male, ma di poter operare su di esso, in modo da dilatare significativamente le fasi di quiescenza rispetto agli accessi di crisi. In questa forma di contenimento della malattia è possibile individuare il presupposto del cammino di risalita intrapreso dall'eroe. Grazie al protrarsi degli *intervalla insaniae*, egli non solo è nella condizione di agire, ma anche di recuperare la coscienza di sé come uomo, ricreando alcuni segmenti di cultura: ciò non può essere fatto *ex nihilo*, ma sulla base della memoria, a partire dai ricordi che tornano ad affiorare in lui.

A noi pare che nella riconquista della capacità di ricordare risiede l'indizio più eloquente del fatto che a Lemno Filottete si è tenuto ben al di qua della soglia della morte. Certo, egli non appartiene compiutamente al mondo dei vivi (è fuori dal circuito sociale ed è accompagnato da un odore che sa di putredine); tuttavia l'eroe è sfuggito alla morte: i suoi ricordi sono lì a dimostrare che, diversamente dagli abitanti del regno delle ombre, egli non si è abbeverato alle acque del fiume Lete che dà l'oblio ai defunti. Visto in questa chiave, il primo dialogo che intercorre tra Filottete e Neottolemo rivela tutta la sua importanza: ci riferiamo, in particolare, alle domande che il primo rivolge al giovane per sapere cosa ne è stato di Achille, di Patroclo, di Aiace e di Nestore.[8] In tali domande è possibile scorgere i segnali di un sentimento di appartenenza alla società, che perdura nel figlio di Peante nonostante la sua condizione di isolamento. I compagni dei quali chiede notizie sono morti o – come Nestore – spezzati dalle avversità; al contrario, i suoi nemici di un tempo (gli Atridi, Odisseo, Diomede, Tersite) vivono ancora e prosperano più che mai grazie ai loro intrighi. Tutto questo sta a dimostrare che la riconquista del linguaggio va di pari passo con il ritrovamento della memoria. Memoria che non è riferita soltanto agli antichi compagni d'arme, ma anche al padre e alla patria, dove l'eroe desidera essere ricondotto.

7. Sofocle, *Filottete*, vv. 649-650.
8. *Ibidem*, vv. 332-450.

Il ritorno delle memorie del passato – stimolate dall'ascolto dei suoni della lingua greca – è già una prima via di fuga dall'isolamento: una forma di ritorno che, tuttavia, non rappresenta ancora la soluzione della crisi, in quanto il ricordo ha anche l'effetto di esasperare a dismisura l'odio di Filottete nei confronti di coloro che lo hanno abbandonato, incrementando così la distanza dell'eroe dalla comunità in armi che combatte contro Troia. In definitiva, la memoria ha il doppio effetto di accendere in Filottete la nostalgia e, per un altro verso, di alimentare il suo rancore.

Se si considera la parabola dell'eroe confinato a Lemno, ci accorgiamo che essa è sospesa tra due opposte polarità, nella misura in cui la condizione del figlio di Peante non è *più* nel segno della crisi estrema, ma non è *ancora* in quello del pieno riscatto. Il movimento di risalita, per quanto significativo, rimane, ad uno stadio grezzo, iniziale: il giaciglio non è un letto, la coppa lignea non è altro che un prodotto rozzo e sgraziato («opera di qualcuno inesperto nell'arte»),[9] il fuoco di cui dispone il figlio di Peante è un fuoco di cucina, che non ha valenze di fuoco sacrificale. Come potrebbe d'altronde essere tale? Sappiamo bene che in Grecia il sacrificio implica necessariamente la cottura delle carni bovine, il che presuppone, a sua volta, la pratica economica dell'allevamento,[10] mentre il cibo che consente all'eroe di sostentarsi è costituito dalle carni degli animali selvatici che egli caccia grazie all'arco infallibile che gli donò Eracle.

Filottete, a Lemno, "è retrocesso" alla fase culturale anteriore a quella dell'allevamento; a questo si aggiunga – come il Coro sottolinea in un passaggio del primo stasimo – che nei dieci anni del suo confino, egli non ha potuto beneficiare di tutti quei prodotti che il lavoro agricolo consente di ottenere. In particolare, l'eroe non ha goduto del conforto del grano e della «gioia» (*esthe*)[11] del vino: si tratta di privazioni di carattere non secondario che danno la misura del grado di involuzione che connota l'esistenza di Filottete sull'isola.

L'assenza di attività agraria a Lemno ha conseguenze anche sul piano della definizione del tempo, che non appare scandito dall'alternarsi delle *opere umane* di volta in volta necessarie per favorire la produzione dei beni economici. Filottete sembra vivere in una dimensione immobile, fatta di giorni che si ripetono tutti uguali; dimensione che appartiene al piano del non-differenziato, piuttosto che a quello del differenziato, proprio del

9. *Ibidem*, vv. 35-36.

10. Vd. J.P. Vernant, *Alla tavola degli uomini. Mito di fondazione del sacrificio in Esiodo*, in *La cucina del sacrificio in terra di Grecia*, a cura di M. Detienne, J.P. Vernant, Torino 1982, pp. 30-31; si veda inoltre D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Torino 2006, pp. 84-86.

11. Sofocle, *Filottete*, v. 715.

kosmos. Al fine di mitigare quanto appena rilevato va anche ricordato che il figlio di Peante è riuscito a trovare un modo per spezzare il *continuum* temporale, nella misura in cui alterna fasi in cui la malattia gli concede una tregua a fasi in cui la malattia prende il sopravvento.

L'esistenza di Filottete a Lemno è contraddistinta dall'ambiguità: se si assume come criterio di giudizio la presenza dei segni "elementari" della cultura è possibile valutarla in termini positivi, scorgendovi gli indizi della rinascita dell'eroe; se, diversamente, si assume come criterio di giudizio il modello culturale greco, fondato sulla cerealicoltura e sull'allevamento, nonché sullo scambio, l'immagine più consona a qualificare tale esistenza ci pare quella della "caduta".

Dopo dieci anni, Filottete – lo ripetiamo – non è più l'eroe totalmente posseduto dal male, estraniato a se stesso, ma non è ancora uscito dallo stato di crisi: è come se fosse sospeso in una condizione di marginalità, di cui Lemno sembra essere lo specchio fedele. Quest'ultima è un'isola selvaggia, situata dalla parte della natura ma, al tempo stesso, anche una terra che si è dimostrata benevola nei confronti del figlio di Peante, fornendogli un rifugio e, soprattutto, quell'erba medicamentosa che lo restituisce, sia pure in modo intermittente, alla dimensione umana. La sosta decennale a Lemno ha avuto un ruolo propedeutico nella prospettiva della reintegrazione dell'Emarginato. Tenuto conto di tali elementi, ci sembra lecito interpretare la valenza dell'isola in chiave simbolica e, più precisamente, in riferimento alla nozione di margine elaborata da Arnold Van Gennep nel classico *I riti di passaggio* (1909).[12]

Nella vicenda di Filottete si può scorgere una sequenza fondata sui momenti "canonici" dell'uscita dalla situazione preestistente, del margine, della riaggregazione: non ci soffermeremo in questa sede su tale problematica, che abbiamo affrontato altrove.[13] Ci limitiamo a ribadire il ruolo centrale che occupa Eracle nel favorire il ritorno dell'eroe tra i compagni d'armi: ritorno che vuol dire non solo riconquista della dimensione sociale, ma anche conquista della più altra gloria militare (a Filottete e Neottolemo è riservato un posto di primo piano nella vittoria dei Greci su Troia).

Avendo posto al centro del nostro discorso l'isola, appunteremo la nostra attenzione sui versi conclusivi della tragedia sofoclea, che contengono l'addio di Filottete a Lemno.

12. A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino 1981.
13. Vd. Alessandri, *Mito e memoria*, pp. 97-149.

Addio, tetto che m'hai protetto,
Ninfe dell'acqua e dei prati,
muggito possente del mare, scoglio
da cui spesso fin dentro la grotta
fu spruzzato il mio capo al soffio del vento,
spesso delle mie grida
rimandò a me il colle di Ermes
il suono dell'eco, mentr'ero battuto dalla bufera!
Ormai, sorgive e fonte Licia,
vi stiamo lasciando, vi lasciamo oramai,
e mai l'avremmo sperato!
Addio, terra di Lemno in mezzo al mare,
lascia ch'io vada con facile corsa, spedito,
dove mi porta la Sorte potente,
il parere degli amici e la divinità suprema,
che tutto questo ha voluto![14]

L'isola è umanizzata e, al momento del congedo, è celebrata per il suo volto amico, per la bellezza degli scenari che essa offre allo sguardo commosso dell'eroe: niente di più distante dall'immagine iniziale di «perirrytos chthon».[15] Un territorio naturale è *semper idem*; il mutamento così profondo del suo aspetto costituisce il segnale forse più eloquente del fatto che la Lemno di Sofocle è il frutto di una riplasmazione poetica, grazie alla quale lo spazio naturale acquista una valenza simbolica.

Nell'"addio a Lemno" la forza degli elementi naturali appare mitigata in un quadro di pacificazione che rispecchia – così a noi pare – la quiete che si è prodotta nell'animo tormentato dell'eroe. L'isola si popola di ninfe, il che sta a significare che, in termini metaforici, essa si colloca nel regno della cultura. In tale prospettiva, l'indizio più significativo consiste nell'allusione ad Ermes: il fatto che uno dei rilievi dell'isola sia associato al nome di questa divinità, testimonia dell'inserimento di Lemno nell'ambito del *kosmos*, di cui gli dei olimpici sono garanti. Ma qual è la ragione di questa allusione? Perché Ermes?

Una possibile chiave di lettura è contenuta nel verso «Lascia ch'io vada con facile corsa, spedito». L'isola cessa di essere quella sorta di prigione in cui l'eroe è rimasto rinchiuso per dieci anni, per diventare un luogo aperto, un luogo di transito: soltanto una tappa all'interno del cammino

14. Sofocle, *Filottete*, vv. 1453-1468.
15. *Ibidem*, v. 2.

che porta alla meta prefissata. E chi può assicurare questa funzione più di Ermes, il dio tra le cui attribuzioni figura quella di garantire l'attraversamento degli spazi "esterni"?[16] In altri termini, il saluto finale di Filottete all'isola si presta ad essere inteso come una forma di tributo, un atto che per alcuni versi richiama il lancio rituale del sasso sugli *Hermaioi lophoi* che, nell'antica Grecia, erano posti in prossimità dei crocicchi.

Verso la modernità: un dossier iconografico

Come si è detto in apertura di discorso, le nostre note perseguono un obiettivo ben delimitato: per un verso, quello di analizzare la tragedia di Sofocle seguendo il filo della relazione Filottete/Lemno e, per un altro verso, quello di illustrare il modo (o i modi) in cui tale relazione è stata interpretata nella tradizione iconografica occidentale, attraverso una selezione di immagini che a noi sembrano possedere un carattere esemplare. È necessario, a questo proposito, chiarire meglio i contorni del nostro disegno, partendo da una considerazione preliminare. Il *Filottete* di Sofocle ha avuto un ruolo fondamentale nel fissare il mito in discussione all'interno di determinate coordinate narrative e culturali che hanno finito per prevalere su altre. Ma c'è di più: il modello creato dal poeta di Colono ha esercitato una funzione tutt'altro che marginale nel determinare la fortuna del mito di Filottete nella cultura occidentale, nell'ambito della quale la vicenda dell'eroe è stata variamente ripresa e riformulata per portare alla luce contenuti nascosti nelle pieghe del racconto "canonico". Mutuando una celebre espressione da Claude Lévi-Strauss, possiamo ben dire che l'eroe di Lemno si è dimostrato – e si dimostra – *bon à penser*.

In questa sede noi abbiamo assunto come oggetto d'indagine una serie di immagini che fanno parte del repertorio iconografico dell'isola di Lemno, intesa come sede dell'esilio di Filottete. La scelta orientata in tal senso non vuole certo escludere dall'orizzonte della ricerca le varianti coeve, di carattere prevalentemente letterario e drammaturgico, poiché i diversi piani dell'analisi si condizionano a vicenda: sono soltanto ragioni di carattere contingente quelle che ci hanno spinto a privilegiare nella presente occasione lo studio delle immagini, le quali ci danno l'opportunità di offrire

16. Vd. J.P. Vernant, *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 2001, pp. 147-200.

un'idea più immediata, una percezione più diretta del divenire del mito all'interno della nostra cultura.

A conferma di quanto abbiamo appena sostenuto, precisiamo che attualmente ci stiamo occupando anche dell'aspetto letterario (in senso lato) in vista di ulteriori pubblicazioni: pertanto, cercheremo di mettere a profitto fin da ora i primi risultati ottenuti dall'indagine in corso.[17]

Il mito di Filottete tornò a circolare in Occidente durante il Rinascimento. A dare impulso al suo rilancio fu l'edizione Aldina del 1502, che raccoglieva le sette tragedie superstiti di Sofocle. Tuttavia, il testo letterario al quale è legata la grande ripresa del mito dell'eroe confinato a Lemno è rappresentato da *Le avventure di Telemaco* di François de Salignac de la Mothe-Fénelon: un'opera pubblicata sul finire del Seicento – precisamente nel 1699 –, alla quale ha arriso una fortuna straordinaria e di lunga durata.[18] A titolo puramente indicativo, basti pensare che la variante moderna di maggiore spessore poetico e ideologico, il *Philoctète; ou le traité des trois morales* di André Gide (1898), risente dell'influsso esercitato dal *Libro XII* dell'opera di Fénelon; capitolo nel quale Filottete espone al figlio di Ulisse l'intera parabola della propria vicenda. L'autore del *Telemaco* – sia detto in estrema sintesi – riscrive il mito di Filottete desumendolo dalla tragedia di Sofocle (ma è possibile individuare anche contaminazioni da Seneca, Virgilio, Ovidio e Servio), per riflettere sul conflitto individuo/società, indicando quale via di soluzione la subordinazione consapevole delle istanze di carattere personale alle esigenze di natura sociale e politica.

Il riferimento, sia pure schematico, a François Fénelon ci è sembrato necessario, in quanto è proprio nel Settecento che assistiamo alla vigorosa ripresa del mito di Filottete,[19] anche se qualche piccola traccia è già presente nelle arti figurative di epoca umanistica. Diamo dunque avvio alla nostra rassegna partendo da un'opera appartenente a quest'ultimo periodo.

17. Vd. Alessandri, *Mito e memoria*, pp. 153-203.

18. Se s'includono anche le traduzioni in lingua straniera, sono state individuate non meno di ottocento edizioni dell'opera, molte delle quali ritenute dalla critica parzialmente spurie (vd. J. Le Brun, *Préface*, in F. Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, Paris 1995, pp. 7-25).

19. Per una panoramica sulla fioritura del mito di Filottete nel Settecento si veda S. Fornaro, *L'infinito dolore di Filottete (Appunti su Filottete nel Settecento)*, in J.G. Herder, *Filottete*, a cura di S. Fornaro, Venosa 2006, pp. 9-56; si veda anche O. Mandel, *Philoctetes and the Fall of Troy. Plays, Documents, Ichonography, Interpretation*, Lincoln-London 1981, pp. 123-149.

Fig 1. Antonio Lombardo, *Filottete*, 1506 ca. Il bassorilievo, realizzato dall'artista per Alfonso I d'Este, è la prima opera di cui si ha notizia che torna a raffigurare il personaggio di Filottete dopo il lungo silenzio del medioevo. L'eroe è rappresentato nell'atto di alleviare il dolore bruciante procuratogli dalla piaga al piede con un'ala strappata ad una delle sue prede. Tema, questo, che l'autore ha certamente desunto da alcune raffigurazioni dell'antichità che fanno riferimento ad una tradizione mitologica indipendente da quella presa in considerazione da Sofocle per il suo *Filottete*. Riteniamo tuttavia probabile che la pubblicazione del *corpus* sofocleo nelle edizioni aldine, in qualche misura, possa aver favorito il riaffacciarsi del mito di Filottete nelle arti figurative moderne.

Fig 2. James Barry, *Filottete sull'isola di Lemno*, 1770. L'opera, tra le più emblematiche di questo periodo, ritrae l'eroe nel suo antro: il sentimento che la figura comunica è quella di un individuo sofferente abbandonato a se stesso, colto nell'atteggiamento di toccare la benda intrisa di umore nero; l'espressione del volto è tipica di chi sta per mancare. A parte ciò, ci sembra interessante la rovina che fa da sfondo al personaggio, il frammento di un fregio ormai perduto, che pare alludere al regresso alla natura che caratterizza il destino dell'eroe relegato a Lemno.

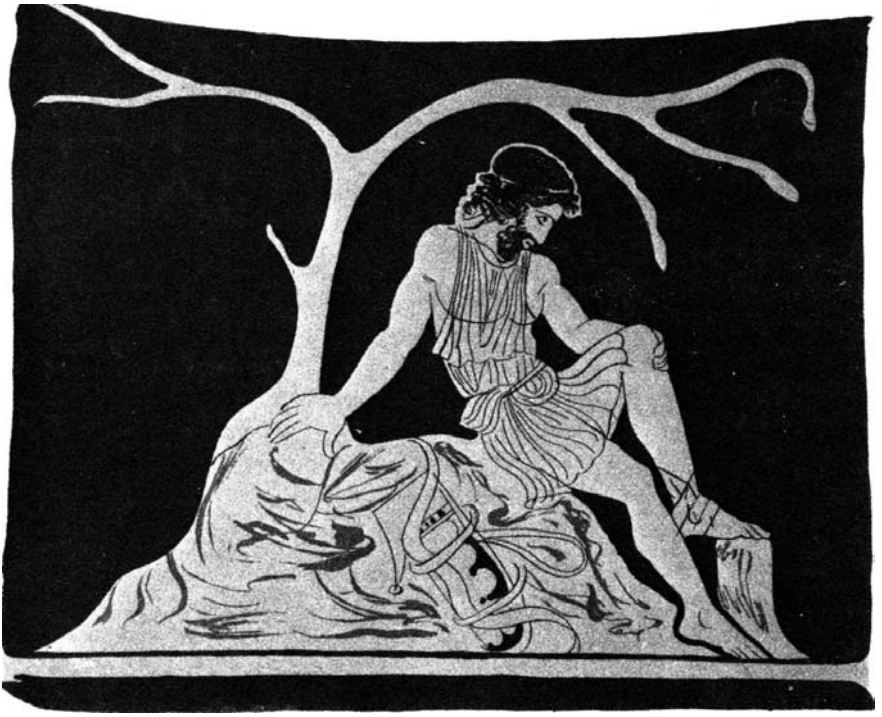


Fig 3. L'immagine di Barry può essere accostata a quella che figura su una lekythos attica (430-420 a.C.), che ritrae anch'essa Filottete sofferente e solitario, quasi raccolto sulla ferita che stilla materia purulenta. In questo caso l'isola è ritratta come un brullo e minuscolo scoglio sul quale non vi è cenno di cultura, sia pure allo stadio di rovina. La figura ci fornisce una eloquente testimonianza di quella sorta di simbiosi che sembra essersi stabilita tra Filottete e Lemno nell'immaginario greco e che Sofocle ha portato ai più alti vertici.

Fig 4. Jean Germain Drouais, *Filottete nell'isola di Lemno*, 1788. Qui Filottete è ritratto nella propria grotta, sorpreso nell'atto di alleviare il dolore della piaga con un'ala strappata ad una delle sue prede che giace al suolo, trafitta da uno dei mortali dardi. La sofferenza è tutta concentrata nello sguardo assente dell'eroe, accanto al quale campeggiano il "magico" arco e la faretra, ornata di immagini che evocano la memoria di Eracle impegnato nelle sue fatiche.

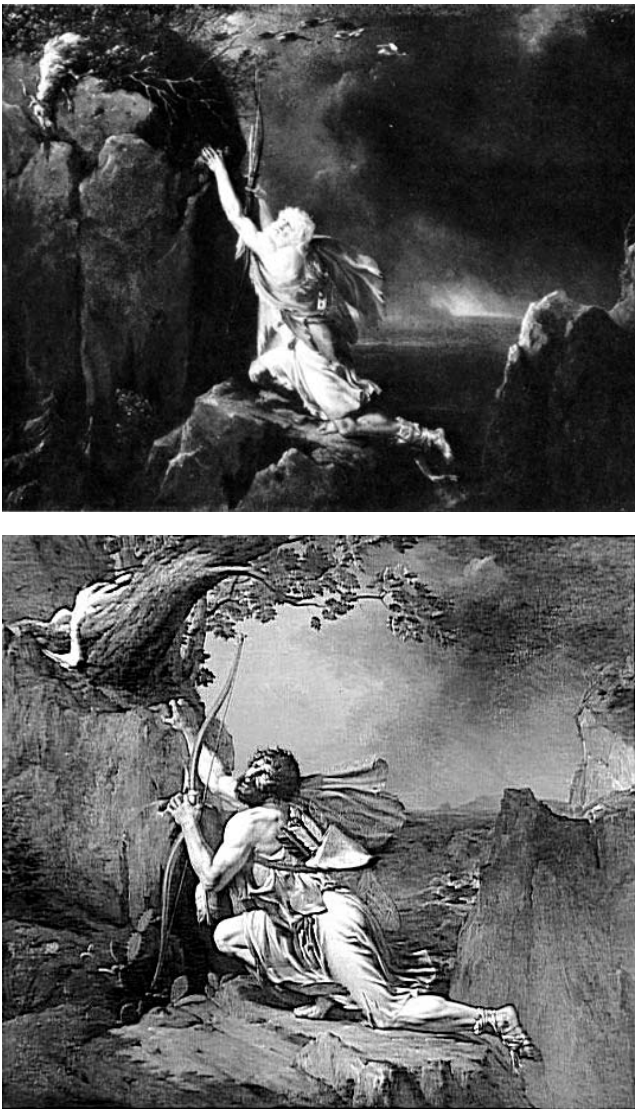


Fig. 5. Guillaume Guillon Lethiere, *Filottete a Lemno*, 1798 (?).

Fig. 6. Guillaume Guillon Lethiere, *Filottete a Lemno che scala le rocce per prendere un uccello che ha ucciso*, 1780-1800.

Fig. 7. Anonimo, *Nicolas Philoctète dans l'Ille d'Elbe*, 1815. Rispetto alle precedenti immagini che ritraggono l'eroe seduto, in questa serie di raffigurazioni (figg. 5, 6, 7) prevale il movimento. Filottete (come il Sisifo dantesco) arranca nello sforzo di raggiungere la preda uccisa, l'arco nella mano, il piede ben visibile in primo piano. La figura è inserita in un contesto naturale quanto mai aspro: rocce brulle, cielo livido, mare in tempesta. Il clima patetico è temperato da profonda ironia nell'ultima immagine, che riprende le prime due per fare di Filottete a Lemno l'archetipo caricaturale di Napoleone relegato all'Elba.

Fig. 8 *(pagina a fianco, in alto)*. Achille-Etna Michallon, *Paesaggio con Filottete sull'isola di Lemno*, 1822; Filottete, ritratto nell'atto di afferrare una delle sue prede, è del tutto immerso nel paesaggio dell'isola: la natura rigogliosa, selvaggia e, al tempo stesso, affascinante per il suo aspetto primigenio, è intrisa dello spirito proprio del Romanticismo. Essa domina interamente la scena, al punto che la figura solitaria dell'eroe appare come un elemento che si perde nell'insieme.

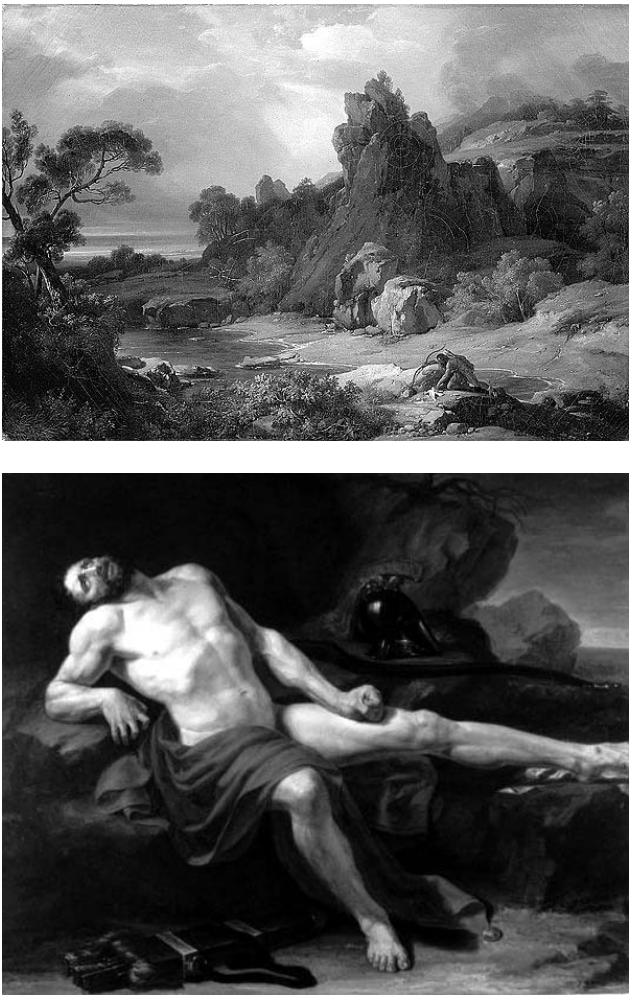


Fig. 9 *(in basso)*. Vincenzo Baldacci, *Filottete morente*, 1802-13. L'immagine di Filottete, che campeggia solitaria nel brullo paesaggio di Lemno, è densa di pathos: il corpo è contratto fino spasimo dagli assalti del male, la testa è ormai reclinata; lo schema compositivo può evocare il modello costituito dal celebre dipinto di Jacques-Luis David *La morte di Marat* (1793). Il destino dell'eroe sembra arrivato alla sua conclusione: ciò rappresenta un fattore di novità rispetto alla tragedia Sofocle, che rappresenta una forma di morte temporanea cui va incontro Filottete, il quale alterna fasi di deliquio a fasi di recupero della coscienza.

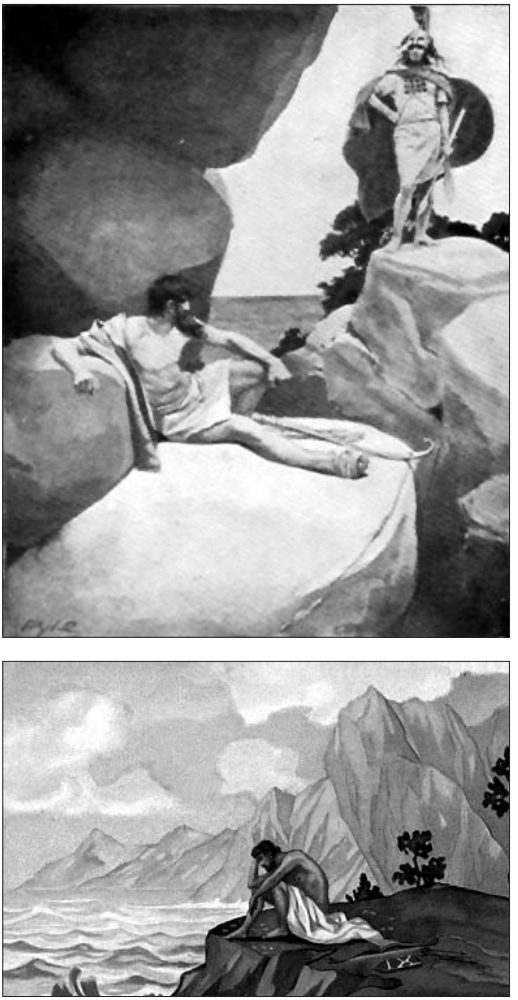


Fig. 10 *(in alto)*. Howard Pyle, *Pirro trova Filottete in una caverna*, illustrazione per M. Baldwin, *A Story of Golden Age*, New York 1905. La composizione si fonda sul contrasto tra Filottete, visto come un individuo macilento, accasciato, ridotto allo stremo delle forze, e Neottolemo, raffigurato come un guerriero pieno di vigore, eretto su uno scoglio. Si tratta di uno dei momenti-chiave del dramma, rivisitato con un notevole grado di autonomia dall'autore, il quale ambienta la scena in un paesaggio in cui la natura presenta un aspetto quanto mai aspro.

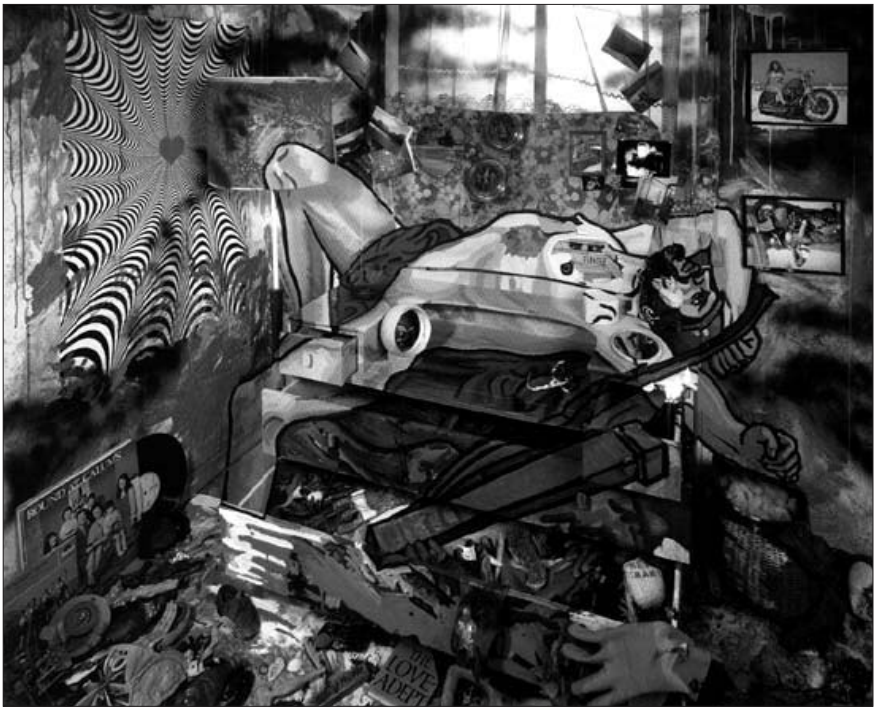


Fig. 11 *(pagina a fianco, in basso)*. *Filottete su Lemno*, figurina Liebig, 1914; si tratta di un'immagine interessante più per il suo valore di documento che per il suo pregio estetico; essa testimonia del grado di diffusione del tema di "Filottete al confino", che è penetrato perfino nel campo dell'*immagerie populaire.*

Fig. 12. Calum Colvin, *Philoctetes (after David Scott)*, 1997. Si tratta della raffigurazione più vicina ai nostri giorni, che ci sembra notevole soprattutto per il modo in cui è ripensato il dramma di Filottete confinato a Lemno. Rappresentando l'eroe disteso di profilo, come una figura evanescente proiettata sullo sfondo di un ambiente sovraccarico di oggetti ammassati in modo caotico – oggetti che paiono macerie, se non addirittura rifiuti – l'autore ripropone in termini inconsueti il tema ricorrente dell'emarginazione, dell'abbandono dell'individuo divenuto socialmente inutile in una sorta di *Waste Land.*

A conclusione della rassegna, ci sembra possibile formulare una sintesi del seguente tenore: nelle arti figurative la vicenda di Filottete a Lemno appare tutta concentrata sul tema della malattia, della solitudine, del dolore; tema, questo, dalle ramificazioni profonde nella misura in cui esso è riconducibile alla riflessione sullo stato di natura – in questo caso visto come regresso, conseguente alla disarticolazione dei vincoli sociali – che è uno dei nodi del dibattito teorico che attraversa l'epoca moderna e che ha nel pensiero di Jean Jacques Rousseau forse il suo più significativo punto di riferimento. Un dibattito che è al centro del pensiero antropologico contemporaneo, che, non a caso, ha tratto spunto proprio da Rousseau per ridefinire, in una nuova prospettiva, il senso della dialettica natura/cultura.[20]

Il resto del racconto mitico passa in secondo piano: Lemno è assunta come espressione del luogo a margine, escluso dal circuito della cultura, che non sembra prospettare vie d'uscita certe. Laddove Sofocle ci prospetta, soprattutto nel mirabile finale, un'isola dal doppio volto, che riunisce in sé i poli della natura e della cultura e che riflette in modo speculare la trasformazione (o, meglio ancora, la *metabasis*) vissuta dal protagonista, le rappresentazioni iconografiche passate in rassegna puntano sulla valenza originaria di Lemno in quanto emblema del "luogo a parte", collocato fuori dal mondo civilizzato, in quanto metafora del ritorno alla natura. Un ritorno che non è dato sapere se sia proiettato o meno verso altri orizzonti.

20. Vd. C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in *Antropologia strutturale due*, Milano 1990, pp. 69-79.

Maria Mangiafesta

Disiecta membra di sarcofagi dionisiaci dal Gianicolo

Da un manoscritto di Pirro Ligorio è emersa un'importante osservazione riguardo al contesto di rinvenimento e al percorso collezionistico, attraverso le raccolte Carpi, Gonzaga ed Este, di alcuni rilievi dionisiaci, assai frammentari, alcuni dei quali oggi conservati nel Museo di Palazzo Ducale a Mantova e nella Galleria Estense di Modena e fino ad ora ritenuti dagli studiosi opere rinascimentali ispirate all'antico.

Il passo si trova nel «Libro V dell'antichità di Pyrrho Ligorio patrizio neapolitano e cittadino romano, nel quale si tratta delle città e di tutti i luoghi più illustri degni di memoria come de' monti, de' mari, di fonti e di fiumi e de' suoi abitatori e dii, e degli suoi episcopi protettori d'essi», ove alla voce Ecnatiana troviamo scritto:[1]

> Ecnatiana è antico nome della villa che fu sul colle Ianicolo Vaticano, soprastante al sito che riguarda Roma, fabrica di Caio Egnatio Fulvillo, viro clarissimo, secondo accusavano le intitulazioni delle dedicazioni fatte in esso luogo al Genio Pacifero e conservatore d'essa Villa Egnaziana, ove furono trovate molte cose di mezzo rilievo sculpite con invenzioni delli Baccanalii sugetti. Nell'uno de' quadretti vi era Ariadna e Bacco sul carro tirato da duoi centauri che mostravano l'uno di suonare la lyra, l'altro duoi flauti o tibie. In un altro era Syleno impiedi sul carro tirato da duoi tigri, i quali venivano guidati da Pan, finto come un uomo cornuto mezzo capra dal mezzo in giuso delle parte basse, e con orecchi e corna caprine. In un altro quadretto si vedevano Syleno medesimamente con una tasca da portare vino al lato, e sdrucciolato all'indietro dalla groppa d'un asino, e teniva Bacco bambino buttato in spalla, che per non potersi sostenere per la caduta così bucconi su le spalle del suo nudridore gli versava un vaso di vino scorrente sulle spalle d'esso Syleno, lo quale ebbe il cardinale

1. Ligorio, *Taur.* 7, f. 90v.

> di Carpi et ora si trova in Ferrara nell'anticario dell'illustrissimo e serenissimo duca di Ferrariensi. Oltre a queste cose, in un altro quadreto si vedevano sculpiti elefanti che conducevano robbe et arnesi con alcuni satyri, et alcuni ballando et altri suonando mostravano di fare festa, davante e de dietro d'essi animali e sopra d'essi a cavallo. Di più in un'altra taboletta v'erano cambelli, leoni e lynci indiani, condotti da alcune Bacche e Satyri che portavano vasi in spalla e ceste di uve in braccio e su le teste. Altri variati da questi si vedevano, in altri pezzi, sacrificii di frutti fatti ad onore di Bacco, con alcune vipere nelli cestelli, con alcuni che suonavano cymbali e tibie. Alcuni altri (satiri) conducevano alcuni caproni e nebridi o vogliamo dire cervetti piccioli con altri utri di vino in spalla, alcuni mostravano empire le tazze da libare cavando il vino dall'utre per libare, alcuni porgevano la bocca alli vasi. Vi erano altri con fauni che ridevano, altri ballavano, altri con un letto e con una mensa apparecchiata di godere in allegria mostravano. Altri conducevano Syleno con una gravità a cavallo a un tigre, le qual cose erano molto fracassate e rotte, e parte d'esse sono state condotte in Mantua dal signor don Cesare Gonzaga, altre rimaste in mano d'alcuni venditori dell'antichità.

Esaminiamo innanzitutto il contesto di rinvenimento. Da un confronto con le piante del '500, dove peraltro sono delineati diversi edifici, non emergono precisi luoghi di scavo. Si può comunque evidenziare che nella pianta di Ligorio del 1552 è indicata la villa «*B. De Pescie*»,[2] «vinea perpulchra» di Baldassarre Turini da Pescia, che, come ricorda il Lanciani, fu costruita su «terreni archeologici» sotto Adriano VI Florensz. La villa, oggi Lante, sede dell'Accademia di Finlandia, fu ingrandita nel 1538 con terreni limitrofi (quella fu forse occasione per scavi e ritrovamenti) e passò in eredità nel 1551. Nell'interno della villa furono realizzati alcuni stucchi che hanno come tema Bacco e soggetti ad esso relativi: sarebbe suggestiva l'ipotesi che alcune di queste iconografie possano aver avuto come modello i rilievi dionisiaci descritti dal Ligorio.[3]

Alcune fonti antiche (sia in prosa, come Frontino o Aulo Gellio, sia in poesia, come Stazio o Marziale) descrivono il Gianicolo come amena sede di *hortuli* (*Horti Agrippinae*, *Horti Domitiae*, *Horti Getae*, ecc.) e piccoli

2. Frutaz 1952, II, tav. 222. Nella pianta di Ligorio del 1561 sono annotati anche «*Sereniani*», «*Domitii Severi*». *Ibidem*, tav. 31. Nella pianta di Leonardo Bufalini del 1551: «*S. Anophreus, vinea de Piscisiis, Porta Aurelia, S.Petri Montorium*». *Ibidem*, tavv. 206-207.

3. Il pontificato di Adriano Florensz di Utrecht abbracciò gli anni 1522-1523. Lanciani 1989-1992, I, pp. 269-270; *Erme di Roma* 1998, p. 326 nota 5 (A. Di Leo); Benocci 2008, p. 288 ss.

Fig. 1. Pianta di Roma di Pirro Ligorio (1561). Area del Gianicolo con, a destra, la Villa di Marziale (da Frutaz 1952, II, tav.31).

praedia di privati cittadini che predilessero le sue pendici verso il fiume a quelle aristocratiche di Quirinale e Pincio.[4]

Per le fonti antiche l'area corrisponde sostanzialmente all'odierno Gianicolo, sulla riva destra del Tevere, concentrato nell'area racchiusa dal perimetro delle mura tardo antiche, sull'altura di San Pietro in Montorio, ma secondo alcuni Autori sarebbe da includervi anche la parte della collina che arriva a dominare piazza San Pietro.[5]

4. Sul Gianicolo fu sepolto Stazio. Grimal 1969, pp. 141-144, 164-165, 227-228; *Erme di Roma* 1998, p. 326 nota 8 (A. Di Leo).

5. Liverani 1996, p. 90. Cfr. anche Steinby 1996, in particolare pp. 3-12 (P. Liverani); 13-27 (F. Coarelli); 29-51 (L. Bianchi).

All'esterno delle mura aureliane, nel tratto fra le porte Settimiana e Aurelia (o *aurea* o *Ianicularis*, odierna porta San Pancrazio), nel Cinquecento erano ancora visibili dei ruderi che venivano identificati con la cosiddetta villa di Giulio Marziale, secondo quanto testimoniato dallo stesso Ligorio nel suo codice sugli uomini illustri e nelle sue piante, in particolare in quella del 1561 dove delineò una ricostruzione assionometrica dell'edificio che appare come una residenza ricca e articolata[6] (fig. 1).

Sul punto più alto del *Janiculum* sorgeva l'*arx Janus* contrapposta all'*arx Capitolina*, luogo percorso dalla strada di collegamento fra Roma e Caere che fu utilizzata dalle Vestali in fuga[7] e da Lucumone in marcia da Tarquinia a Roma,[8] il cui tracciato fu ripreso dalla via Aurelia (costruita da Aurelio Cotta nel 241 a. C.) e da una sua diramazione, la via Vitellia.[9]

Sul colle Gianicolo si insediarono tra Cinquecento e Seicento diverse residenze patrizie, come: villa Spada (sede dell'Ambasciata d'Irlanda presso la Santa Sede, casino edificato nel 1639 dal marchese Vincenzo Nobili); villa di Gerolamo Farnese (costruita nell'area di una vigna acquistata da Alessandro Farnese, Papa Paolo III, di fronte a Porta San Pancrazio, l'odierna villa Aurelia sede dell'Accademia Americana); villa del cardinale Antonio Barberini (poi villa Sciarra, acquistata nel 1653 da Giulio Ornano, attuale sede dell'Istituto Italiano di Studi Germanici); villa dell'abate Elpidio Benedetti (acquistata poi da Giovanni Medici marchese del Vascello, oggi sede del "Grande Oriente d'Italia"); villa Corsini (che occupava una parte degli Horti di Geta, già residenza di Cristina di Svezia); villa Pamphilj; villa Ginetti (oggi Abamelek-Lazarev, residenza dell'Ambasciatore russo); villa Carpegna (fondata nel '600 dal cardinale Gaspare).[10]

Numerosi ritrovamenti si sono verificati specialmente nell'area oggi occupata dalla villa Doria Pamphilj, soprattutto pertinenti a monumenti funerari, tuttavia una «sala da bagno» decorata con affreschi a soggetto bacchico venne in luce nel 1787.[11] Fra 1856 e 1857 si rinvennero molte epigrafi, fra cui una ritenuta però dall'Henzen più adatta a un luogo di delizie che a una struttura funeraria, forse si trattava di una sala da banchetto.[12]

6. *Erme di Roma* 1998, p. 325 ss. (A. Di Leo), fig. 319.
7. Livio, 5. 40. 8; Valerio Massimo, I, 1. 10.
8. Dionigi di Alicarnasso, 3. 47. 3.
9. Ciancio Rossetti,Virgili 1998, p. 15.
10. Benocci, Chiarini, Todini 2006, *passim*.
11. De Angelis Bertolotti 1989-1990 p. 278.
12. Cfr. Henzen: 1858, p. 116 ss. e 1864, pp. 154-155.

Inoltre in località Cavallaro, vicino alla Cascina Floridi è stato scoperto un complesso idrico pertinente a una villa rustica o importante insediamento agricolo, con resti di muri pertinenti a una villa tardo repubblicana.[13]

La presenza di sepolcreti è però predominante. Nella villa Carpegna «dalla grotta di un martire», nell'area del cimitero di Calepodio, fu estratto nel 1661 il famoso Cammeo con Dioniso e Arianna.[14] Nella ex proprietà Corsini nel XVII secolo fu scoperta una vera e propria città dei defunti con edifici decorati da pitture, stucchi e mosaici.[15] Nel dicembre del 1984 vicino al monumento dedicato ai caduti francesi furono scoperte sepolture e strutture pertinenti ad una villa.[16]

Riguardo all'*Egnatius* citato dall'erudito, anche se il nome si può ritrovare su diverse iscrizioni, già note nel Cinquecento ma di cui si ignora la provenienza, rimane comunque ignoto chi fosse Caio Egnazio Fulvillo, Anche il Dessau, che pure elenca una quarantina di iscrizioni legate al nome *Egnatius*, ignorò questo personaggio dalla "*fulva*" chioma.[17]

Fra le epigrafi, oltre a quelle presenti nelle dimore Farnese, Colocci e Altieri, si deve rilevare che nella vigna del Cardinale di Carpi, citato proprio nel passo del Ligorio sui rinvenimenti della villa Ecnatiana, si trovava una pregevole urna, con rilievi, iscritta P. EGNATIUS NICEPHORUS, che si può vedere disegnata sia nel *codex Coburgensis* che nel *Berolinensis* di S. Pighius[18] (fig. 2).

13. Ambrogi 2001, p. 14; Ciancio Rossetti 2005, pp. 25-27.

14. Cacciotti 2001, p. 35. Il cammeo si trova oggi al Museo del Louvre. Cfr. anche Benocci 2003, p. 81 ss.

15. Cacciotti 2001, p. 33 ss. ; Ciancio Rossetti 2005, p. 22.

16. Ambrogi 2001, p. 21.

17. CIL VI,III: 17099, tabella «P. EGNATIUS. P. L. /HILARUS/EGNATIA NMUSA/CONLIBERTA» che lo Smetius vide presso Angelo Colocci; 17103, una tabula «C/EGNATIUS/C. L. PARATUS» in casa Farnese e oggi al Museo Nazionale di Napoli; 17105, lapis tiburtina in villa pamfilia «IESC/GNATIUS C/PRIMUS/IN FR. P. XI/IN AGR» frammentaria; 17106, la base di una statua di filosofo seduto «AULUS PALATEINA EGNATIUS PRISCILIANUS/ARTE SUPER GEMINA NOBILIS ES SOPHIA DUM/VIXI DODOCO QUAE MORS QUAE VITA HOMINI ESSET/AETERNA UNDE ANUMAE GAUDIA PERCIPIO», disegnata da Pighius (*Berol*. f. 141) da Smetius (142,1) vista da Mazochio «in casa di Marci de Alteriis», da Smetius «in aedibus Alteriorum», da Ligorio (*Neap*. 39, f. 213, *Bodl*. f. 156) «nel rione della pigna in casa degli Altieri» (Dessau 1914, n. 7782). Non si è trovata traccia di altre iscrizioni nemmeno fra le false ligoriane (CIL, VI, V). Dessau 1914, v. III-1, p. 59.

18. CIL, VI, 17102. Disegnata in *Cod. Coburgensis*, f. 137, in *Cod. Pighius Berol*. f. 73, in Boissard, *cod. Holm*. f. 52. L'urna alla fine del XV secolo si trovava a S. Maria in Aquiro. Hülsen 1917, p. 65, n. 78a, fig. 51: «In hortulo palatii Carpensium hortorum».

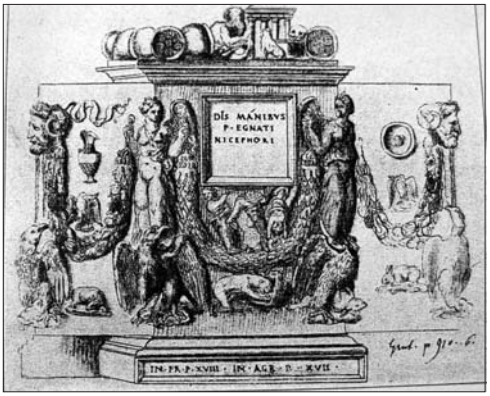


Fig. 2. Ara di P. Egnatius Nicephorus, già Carpi (da Hülsen 1917, fig. 51).

Procedendo quindi al riconoscimento dei rilievi descritti dal Ligorio, pur considerando che il mito di Dioniso fu tra i più celebrati[19] e che l'iconografia ha preso in esame i suoi vari aspetti fin dall'infanzia del dio, figlio di Zeus e della tebana Semele, allevato dalle ninfe del monte Nisa,[20] si sono scelti gli esemplari meglio rispondenti alle descrizioni presenti nelle collezioni rinascimentali Carpi, Este, Gonzaga, ma soprattutto nel Belvedere Vaticano, dove sappiamo che il Ligorio fu attivo con le modifiche al Cortile progettato dal Bramante, avvalendosi anche dei disegni rinascimentali, quali il *codex Coburgensis* e il *codex Pighianus*. Tra i primi disegni quelli di Pisanello e della cerchia di Gentile da Fabriano, intorno al 1435, raffiguranti i due sarcofagi nei Musei Vaticani, uno con Tiaso, murato dal '700 nel Cortile del Belvedere, l'altro, frammentario con Dioniso sulla tigre e Sileno sull'asino, oggi nel Gabinetto di Antinoo.[21]

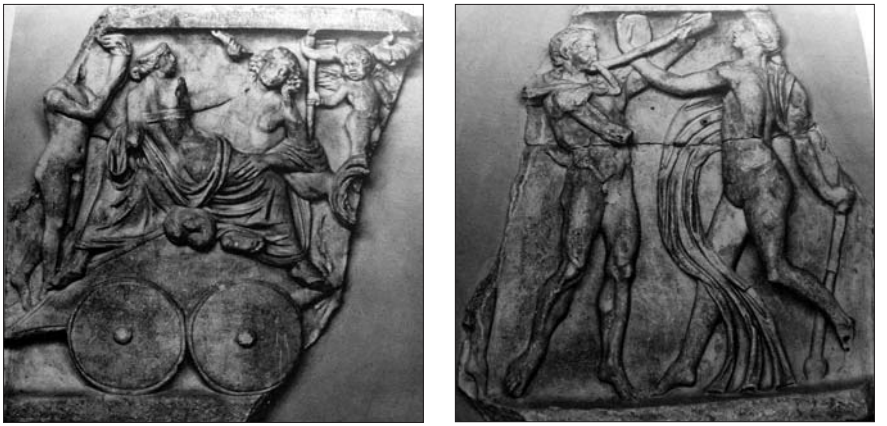
Seguendo il testo ligoriano si possono rintracciare i due rilievi: con Arianna e Bacco sul carro tirato dai centauri, e con due Satiri che suonano i flauti e danzano, oggi a Modena nella Galleria Estense[22] (figg. 3-4), un

19. Ewald 2008, pp. 277-380.

20. Zanker, Ewald 2008, p. 5. Dioniso e il suo corteo celebrano le gioie della vita ed esortano i vivi a goderle, ma sono allo stesso tempo di buon augurio per i morti. I culti misterici legati a Dioniso sono sovente rappresentati e in modo molteplice attestati sul Gianicolo. Cfr. Palma Venetucci 2008, in part. pp. 288-290, 294-295 (C. Benocci), dove è evidenziata la presenza di Bacco ed altri soggetti orientali nel decoro di villa Lante (stucchi) e di villa Sciarra (sarcofago).

21. Il primo (Amelung 1903-1908, II, n. 102λ, pp. 313-315, tav. 24) appare in un disegno della Biblioteca Ambrosiana (F. 214, inf. 15; Cavallaro, Parlato 1988, p. 97, n. 25: L. Scalabroni), il secondo (Amelung 1903-1908, I, n. 709, pp. 798-799, tav. 86) in un altro disegno al Louvre (RF. 420 r; Matz 1968-1975, III, n. 163, pp. 308-311).

22. Matz 1968-1975, II, n. 86, p. 203, L 0,58 h 0,72 (a), L 0,29, h 0,72 (b), tav. 111,1-2; sulla cornice del frammento (a) c'è un'iscrizione greca (IG, XIV, 2288). Cfr. anche



Figg. 3-4. Modena, Galleria Estense. A sinistra, gruppo di Dioniso e Arianna; a destra, Satiri che ballano (da Matz 1968-1975, tav. 111, 1-2).

terzo, con Dioniso sul carro tirato da Centauri che suonano la lira e i flauti grazie ad un confronto con un sarcofago di Villa Medici che compare tra i disegni della Collezione Dal Pozzo,[23] ed un quarto con Sileno sdraiato sulla groppa dell'asino confrontabile con un frammento dei Musei Vaticani, già disegnato nel *codex Coburgensis*.[24]

L'immagine del Bacco bambino tenuto buttato sulla spalla, che gli versa un vaso di vino sulle spalle si trovava su un frammento, documentato dall'Eichler in collezione Consani a Firenze, proveniente probabilmente da una collezione romana e oggi perduto.[25]

Turcan 1966, pp. 500-502, tav. 16,1; Turcan 1999, p. 13 e fig. 1. Sulla Galleria Estense cfr. Salvini 1955, in particolare: p. 7, "I - Sala delle anticaglie", dove sono citati i frammenti di rilievi con scene bacchiche, p. 40 dove tre rilievi frammentari sono elencati fra le sculture, p. 46 figura di quello con i suonatori.

23. Dal Pozzo British Museum f. 57; Dal Pozzo, Windsor 8021. Vermeule 1960, p. 13, f. 57 n. 65; Vermeule 1966, p. 63, v. X, f. 28 n. 8021. Matz 1968-1975, II, n. 155, pp. 296-297, L 1,06 h 0,39; tav. 167,1, beil. 74,3; 75,4 e 6.

24. *Cod. Coburgensis,* f. 165; disegnato anche in Dal Pozzo Windsor 8630, Vermeule 1966, p. 43, v. VII, f. 2 n. 8630, p. 136 fig. 168; Aldrovandi 1556, p. 220; Turcan 1966, pp. 205, 435 e tav. 23, c. Il rilievo che fu del Cavaceppi, passò poi a Giovanni Pierantoni; Matz 1968-1975, III, n. 163, pp. 308-311, L 1,40 h 0,71; tav. 185,2, beil. 79,2; 80, 1-2.

25. Matz 1968-1975, IV, n. 381 (fr), tav. 356,4.

Fig. 5. Modena, Galleria Estense. Sileno e Satiri (da Matz 1968-1975, tav. 350, 2).
Fig. 6. Mantova, Palazzo Ducale. Rilievo con Sileno sul carro e Dioniso fanciullo (da Paolucci 1988, fig. 54).

Il Sileno con l'otre accanto e «sdrucciolato all'indietro dalla groppa d'un asino» è riconoscibile in un frammento di sarcofago dionisiaco oggi alla Galleria Estense di Modena[26] (fig. 5), ma proveniente dalla collezione del Cardinale Rodolfo Pio da Carpi, che era raccolta nella vigna sul Quirinale e nel palazzo in Campo Marzio dove era disposta in una successione di studioli, con antichità varie insieme a manoscritti, libri e dipinti.[27] Alla sua morte il nipote Alberto Pio la mise in vendita in lotti, cosicché il mercato antiquario partecipò attivamente agli acquisti, negli anni 1560-70, coinvolgendo: Alessandro de' Grandi, Antonio e Vincenzo Stampa, Gerolamo Garimberti e il nipote Gianfrancesco, il Madruzzo, Orazio Muti.[28]

26. Matz 1968-1975, IV, p. 501, n. 382, tav. 350,2. *Documenti Inediti*, IV, pp. 456-457, dove è riportata una lettera del de' Grandi cui è allegato un elenco di antichità fra cui «un sileno sopra un somarino in un quadretto di legno» (pp. 453-457, XX-Galleria del Duca di Ferrara, a. 1565-1572, Lettere relative ad acquisti); Gasparri 2004, p. 52.

27. Aldrovandi 1556, pp. 202-212, 295-304; Lanciani 1989-1992, III, pp. 194-202: Palazzi, Ville e collezioni archeologiche del cardinale Rodolfo Pio di Carpi. Corsi 1993, pp. 66-69; Palma Venetucci 2007, p. 60.

28. Alcune delle antichità oggi al museo di Napoli facevano parte delle antichità Car-

Maggiormente privilegiato il duca Alfonso II d'Este, tramite l'antiquario Alessandro de' Grandi, che nel 1572 dispose di circa 50 pezzi, trasferiti a Ferrara e inventariati fra i beni di Alfonso nel 1585. Tra questi è citato un «modesto quadretto con un somarino et due figurine di mezzo rilievo scolpiti dentro»,[29] che coincide con la «tavoleta di un Sileno ubriaco con due Fauni che lo sustentano» elencata nella serie di «piedistalli e historie di bassirilievi» presenti nel 1573 nella raccolta Stampa, insieme ad altri pezzi «che furono del cardinale di Carpi».[30]

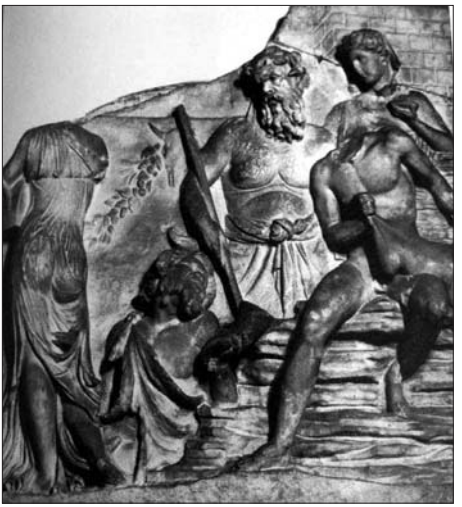


Fig. 7. Mantova, Palazzo Ducale. Pan con Menade e Satiri (da Paolucci 1988, fig. 55).

Per quanto concerne i rilievi che Ligorio testimonia passati nella collezione del duca Cesare Gonzaga,[31] essi sono riconoscibili in alcuni pezzi frammentari del Palazzo Ducale di

pi passate ai Farnese, furono acquistate con la mediazione di Antonio e Vincenzo Stampa. Altre sono forse rintracciabili nella raccolta Grimani e sicuramente anche altre grandi raccolte romane formatesi negli anni '60 del Cinquecento potrebbero aver accolto marmi Carpi: della Porta poi Borghese; Montalto; Belvedere forse con la mediazione di Ligorio che vi lavora nel biennio successivo alla morte di Rodolfo Pio. Gasparri 2004, pp. 51, 53, 55.

29. Oggi porta il numero d'inventario 2040. Gasparri, Franzoni 2004, pp. 72-73, A 145, Tav. 37 (Doc. G31: un sileno sopra un somarino in un quadretto di legno); Corsi 1993, p. 68 e fig. 3. In Rossi 2004 cfr. per il rilievo anche p. 442, n. 62*.

30. *Documenti Inediti*, II, p. 168, n. 6. *Ibidem*, pp. 163-170: *VI-Raccolta Stampa, a. 1573; p. 168 - Nota delli Piedistalli e historie di bassirilievi: 2, Imprima vi sono li dui posamenti overo triangoli che furono del cardinale di Carpi. 30; 3, Un altro triangolo un poco maggiore similmente historiato di figure intiero et bello havuto di nuovo. 30; 4, vi è ancora un piedistallo lavorato con una dedicatione a Cupido havuto di nuovo dell'altezza delli due che furono di Carpi. 6; 5, una tavola dov'è sculpito il nascimento di Bacco con Sileno et Semele. 35; 6, una tavoleta di un Sileno imbriaco con due Fauni che lo sustentano. 20.*

31. Per alcune delle antichità Gonzaga viene ipotizzata la provenienza dalla raccolta di Giovanni Ciampolini, poiché Giulio Romano, artista che tanta parte ebbe nel programma decorativo delle dimore mantovane, acquistò le antichità a Roma. Lanciani 1899, p. 101 ss.; Levi 1931, p. 6 e nota 3; Fusco, Corti 1991, p. 7 ss.

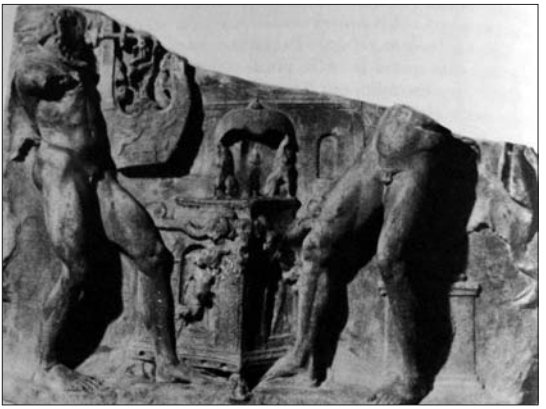


Fig. 8. Mantova, Palazzo Ducale. Satiri citaredi (da Paolucci 1988, fig. 25).

Mantova.[32] Sileno in piedi sul carro (forse tirato da due tigri) con a fianco Dioniso fanciullo è riconoscibile in quello la cui immagine è completata da Satiri che conducono caproni; in un altro rilievo troviamo di nuovo Sileno e davanti a lui la figura distesa di «Pan, finto come un uomo capra dalla vita in giù e con orecchie e corna caprine», accompagnati da una Menade e da Satiri che versano vino da un otre. I due rilievi, che oggi si trovano nella Sala dei Capitani,[33] non furono considerati dalla Levi, che li riteneva moderni, e, insieme ad un rilievo frammentario con Satiri citaredi e ad un busto di Faustina Maggiore appartenuto al Mantegna, sono pertinenti alle antichità un tempo conservate nello studiolo di Isabella d'Este.[34] Il frammento di rilievo con satiri citaredi danzanti, si trovava sopra il camino nella camera dell'«*Uffizio della R. Scalcheria*» che precedeva lo studiolo della marchesa Isabella[35] (figg. 6-7-8).

I Satiri che, secondo quanto riferisce il Ligorio, «alcuni ballando et altri suonando mostravano di fare festa» trovano un utile confronto in un

32. Levi 1931, p. 4, che oltre a quello con satiri citaredi cita «quattro piccoli rilievi ora portati nei moderni».

33. Reinach 1902-1912, v. III, tav. 49, 1 e 2; Paolucci 1988, p. 70, che azzarda: «Potrebbero essere copie o varianti romane da modelli ellenistici (ipotesi più accreditata)», pp. 66 fig. 54 «Sileno su biga trainata da capri», 67 fig. 55 «Rilievo in marmo con scena bacchica». Il soggetto del primo rilievo fu da Giulio Romano inserito nel suo repertorio antichizzante in Palazzo Te.

34. Fu Isabella d'Este, sposa di un Gonzaga, che raccolse una collezione di antichità nella sua grotta-ninfeo, un piccolo ambiente posto nella torretta di San Nicolò, nel piano sottostante a quello dello studiolo. Palma 2007, p. 25. Su Cesare Gonzaga collezionista cfr. Brown, Lorenzoni 1993.

35. Reinach 1902-1912, v. III, tav. 53, 5; Levi 1931, pp. 4, 52-53 n. 93, tav. LVI b; Lyttleton 1981, pp. 166-167, cat. 116; Paolucci 1988, p. 40 fig. 25.

Fig. 9. Magazzini Musei Vaticani (già Casino del Ligorio). Sacrifici in onore di Bacco (da Matz 1968-1975, tav. 212, 1).

frammento di coperchio con tiaso già nei Giardini Vaticani.[36] ed in altri pezzi frammentari, quali un rilievo, già della Valle, disegnato da Amico Aspertini, con Pan, Satiri e una Menade oggi al Louvre.[37]

Per quel che riguarda i «sacrificii di frutti fatti ad onore di Bacco, con alcune vipere nelli cestelli» si potrebbero confrontare: il frammento, oggi nei Magazzini Vaticani che il Matz dice provenire dal Casino di Ligorio[38] (fig. 9), il fianco di un sarcofago disegnato dall'Anonimo di Ruhls in «*Villa*

36. Matz 1968-1975, II, p. 284, n. 147, beil. 72,5.

37. Parigi, Louvre, 3402; Matz 1968-1975, II, pp. 203-204, n. 87; L 0,85 h 0,42; tav. 93, 5, beil. 36, 2-3. Amico Aspertini annotò: «(in c)*asa de quilli da laualo*» (Wolfegger Sketchbook, f. 30 v; London I, f. 46); Bober 1957, pp. 8, 29, 75, figg. 96, 97, 98. Disegnato anche in Dal Pozzo Windsor 8020, Vermeule 1966, pp. 62-63, v. X, f. 27 n. 8020.

38. Il cestello con serpentelli è visibile in basso nel frammento, Matz 1968-1975 III, n. 195, pp. 347-348; L 0,53 h 0,34; tav. 212,1, beil. 89,2. Cfr. anche Fagiolo, Madonna 1972, in particolare p. 254 ss. , dove si fa riferimento all'eccellenza della Musica come armonia cosmica, concetto che ben si accorda con il tema del frammento dove sono appunto presenti alcuni Satiri che suonano.

Medicis»,[39] un frammento oggi a Firenze, Palazzo Medici Riccardi, documentato da un disegno in Collezione Dal Pozzo,[40] e una fronte di sarcofago in collezione Rospigliosi, dove sono raffigurati anche il tiaso e un serpentello che fuoriesce da un cesto.[41]

Ligorio termina l'elencazione dei rilievi dionisiaci affermando che altri rimasero «in mano d'alcuni venditori dell'antichità», fra loro gli stessi antiquari e rigattieri che trattarono sia con gli eredi del Cardinale di Carpi che con i duchi d'Este e di Mantova. Si può presumere quindi che proprio attraverso il commercio antiquario[42] alcuni rilievi siano potuti pervenire nelle Collezioni seicentesche, legate al papato, quali la Borghese, la Ludovisi, la Pamphilj e la Rospigliosi appena menzionata. Sappiamo infatti che i collezionisti del Seicento si adoperarono per acquistare sul mercato antiquario gran parte delle raccolte rinascimentali nel momento in cui venivano messe in vendita dagli eredi.[43]

Il sarcofago già Carpi, poi Ludovisi e oggi al Museo Altemps, più volte noto da disegni cinquecenteschi, con i suoi elefanti e Satiri, alcuni che ballano e altri che suonano facendo festa, rientra a pieno titolo fra i soggetti descritti dallo studioso napoletano.[44] Troviamo poi il soggetto di «un'altra

39. Matz 1968-1975, IV, pp. 457-458, n. 263, Museo Torlonia, già Villa Medici.

40. Firenze, Palazzo Medici Riccardi, Matz 1968-1975, IV, pp. 500-501, n. 380; tav. 356,1-2; Dal Pozzo Windsor 8481, Vermeule 1966, p. 31, v. IV, f. 77 n. 8481.

41. Roma, Palazzo Pallavicini Rospigliosi, Matz 1968-1975, II, pp. 292-293, n. 151, tav. 174, 2, 175, beil. 76,1.

42. Fra i mercanti di antichità vanno ricordati: Alessandro de' Grandi, Nicolò Longhi (membro della famiglia di architetti e intagliatori di Viggiù, e attivo fornitore e restauratore di sculture per le case e i giardini di vari papi e cardinali, fra cui in particolare Pio IV e il cardinale Ippolito II d'Este; fu legato professionalmente al Ligorio, Lanciani 1989-1992, III, p. 281), Antonio Bertholetto, Vincenzo Camera, Antonio Conteschi, Federico Donati, Giacomo del Duca, Mercurio Laudrevilla, Andrea Casella, Antonio Salvi, Arduino Scatta. Lanciani 1989-1992, III, pp. 276-284. Particolare importanze rivestirono i fratelli Giovan Antonio e Vincenzo Stampa, originari di Milano, che furono in contatto con i maggiori collezionisti dell'epoca: il cardinale Ippolito e il duca Alfonso II d'Este, Ferdinando de' Medici, Fulvio Orsini, Cesare Gonzaga, e Alberto Pio da Carpi. Sia l'Aldrovandi che il Boissard hanno lasciato una descrizione delle antichità presenti nella loro dimora, in via Sora, talune anche disegnate dal Ciacconio e incise dallo Stazio, note inoltre grazie ad un catalogo di vendita del 1573. Aldrovandi, p. 171 ss. ; Lanciani 1989-1992, III, pp. 284-287; *Documenti Inediti*, II, pp. 163-170; *Erme di Roma* 1998, p. 229, nota 10 (M. Salvatore); Palma Venetucci 2007, pp. 67-68.

43. Palma Venetucci 2007, p. 89 ss.

44. *Cod. Coburgensis*, f. 30; *Cod. Berolinensis*, f. 11v. Hülsen 1917, p. 70, n. 144. Matz 1968-1975, II, n. 138; pp. 274-275; tav. 165, beil. 62, 2-3; 63, 1-4. Palazzo Altemps,

taboletta ov'erano cambelli» in un frammento della collezione Borghese e in un altro oggi ad Amburgo di ignota provenienza.[45]

Infine i Satiri che «con un letto e con una mensa apparecchiata di godere in allegria mostravano» appaiono su due coperchi di sarcofago, uno a Villa Doria Pamphilj [46] e l'altro oggi nel Museo di Antichità di Torino, proveniente forse da una collezione romana.[47]

Per concludere, il passo ligoriano si rivela molto importante anche perché suggerisce l'ipotesi che possano essere emerse antichità ascrivibili alla stessa tipologia fin qui esaminata nei lavori di sterro e di scavo effettuati dal Cardinale Camillo Pamphilj nella villa, tanto più se si considera lo stato estremamente frammentario di diverse fasce a rilievo, a tema dionisiaco, utilizzate dall'Algardi nella decorazione delle facciate del Casino Bel Respiro, e la loro presenza fra i disegni dell'Album Dal Pozzo.[48]

Sala dei Sarcofagi (Inv. 8566). Altri disegni: Pierre Jacques, Reinach 1902, tav. 2bis; Dal Pozzo Windsor 8633 r e v, Vermeule 1966, p. 43, v. VII f. 5 n. 8633 (disegno, che continua anche sul verso, annotato «Battista Franco» e datato dalla filigrana 1574-1577).

45. Matz 1968-1975, II, p. 272, n. 132; Roma, Collezione Borghese; tav. 164,2; Matz 1968-1975, II, p. 272, n. 133; Amburgo, Museum für Kunst und Gewerbe, L 0,49 h 0,42, beil. 61,4.

46. Calza 1977, pp. 175-176, n. 203 (M. Bonanno), posto nel Villino della servitù, inserito sulla terrazza lato Est; Matz 1968-1975, III, p. 346, n. 194, tav. 204,2, beil. 87,1,3.

47. Matz 1968-1975, III, p. 335, n. 181, L 1,71 h 0,21; tav. 205,1; 207,3, beil. 86,1; Mercando 1990, p. 96, figg. 22 e 34. Vedi, da ultimo, Micheletto 2005, pp. 140-141 e fig. 11.

48. Fra i frammenti si evidenziano: frammento con Sileno sul dorso di un Centauro, inserito sulla facciata Sud, a destra sotto le finestre del secondo piano, Calza 1977, n. 206, p. 179 (G. Messineo); Matz 1968-1975, II, n. 142, tav. 170,1, beil. 66 (Dal Pozzo British Museum, f. 6, Vermeule 1960, pp. 9 e 41 fig. 7) e 68,1; un altro inserito nella facciata Nord, Calza 1977, n. 214, pp. 186-187 (G. Messineo); Matz 1968-1975, IV, pp. 491-492, n. 337; tav. 336,2, beil. 127, 1 e 2; Dal Pozzo British Museum f. 141 n. 158; Vermeule 1960, pp. 20 e 62 fig. 62; nonché i numerosi frammenti rimasti nella collezione romana, come ad esempio il «Frammento di sarcofago con pantera», oggi a Villa Vecchia, che completa il «Frammento con Dioniso», oggi murato nella parete est del Villino della Servitù, Calza 1977, n. 305, pp. 249-250 (B. Palma); Benocci 1998, p. 289, cat. F10 (M. Mangiafesta). Cfr. Palma Venetucci 2001, pp. 56-65 (M. Mangiafesta); 130-137 (B. Palma Venetucci, M. Mangiafesta).

Bibliografia

Aldrovandi 1556 = U. Aldrovandi, *Di tutte le statue antiche, che per tutta Roma in diversi luoghi, e case particolari si veggono, raccolte e descritte* in L. Mauro, *Le antichità de la città di Roma*, Venezia 1556

Ambrogi 2001 = A. Ambrogi, *Il territorio della Villa Doria Pamphilj*, in Palma Venetucci 2001, pp. 13-25

Amelung 1903-1908 = W. Amelung, *Die Skulpturen des Vaticanischen Museums*, I-II, Berlin 1903-1908

Benocci 1998 = *Le virtù e i piaceri in Villa. Per il nuovo museo comunale della Villa Doria Pamphilj*, Catalogo della Mostra (Roma 2 ottobre-6 dicembre 1998), a cura di C. Benocci, Milano 1998

Benocci 2003 = C. Benocci, *Il cardinale Gaspare di Carpegna tra rinnovamento religioso e collezionismo archeologico illuminato: una figura di mediazione attenta al mondo spagnolo*, in *Illuminismo e Ilustración, Le antichità e i loro protagonisti in Spagna e in Italia nel XVIII secolo*, Atti del Convegno (Roma-Monteporzio Catone, 30 novembre-2 dicembre 2001), a cura di J. Beltrán Fortes, B. Cacciotti, X. Dupré Raventós, B. Palma-Venetucci, Roma 2003, pp. 65-83

Benocci 2005 = *Villa Doria Pamphilj*, a cura di C. Benocci, Roma 2005

Benocci 2008 = C. Benocci, *I temi orientali nelle decorazioni e nelle collezioni delle ville Lante e Sciarra al Gianicolo*, in Palma Venetucci 2008, pp. 284-302

Benocci, Chiarini, Todini 2006 = *Intorno a Villa Sciarra, I salotti internazionali sul Gianicolo tra Ottocento e Novecento*, a cura di C. Benocci, P. Chiarini, G. Todini, *Studi Germanici*, n. s. , a. XLIV, 2, 2006

Bober 1957 = Ph. P. Bober, *Drawings after the Antique by Amico Aspertini. Sketchbooks in the British Museum,* «Studies of the Warburg Institute, 21», London 1957

Brown, Lorenzoni 1993 = C. M. Brown, A. M. Lorenzoni, *Our Accustomed Discourse on the Antique: Cesare Gonzaga and Gerolamo Garimberto. Two Renaissance Collectors of Greco-Roman Art*, New York-Londra 1993

Cacciotti 2001 = B. Cacciotti, *Scoperte di antichità tra Cinquecento e Seicento*, in Palma Venetucci 2001, pp. 31-40

Calza 1977 = *Antichità di Villa Doria Pamphilj*, a cura di R. Calza, Roma 1977

Cavallaro, Parlato 1988 = *Da Pisanello alla nascita dei Musei Capitolini. L'antico a Roma alla vigilia del Rinascimento*, a cura di A. Cavallaro, E. Parlato, Roma 1988

Ciancio Rossetti 2005 = P. Ciancio Rossetti, *Il sito della villa in età romana*, in Benocci 2005, pp. 18-28

Ciancio Rossetti, Virgili 1998 = P. Ciancio Rossetti, P. Virgili, *Un frammento del suburbio romano: il sito di Villa Doria Pamphilj in epoca romana*, in Benocci 1998, pp. 15-20

Corsi 1993 = S. Corsi, *Le antichità Carpi a Ferrara, Cronaca di un acquisto*, in «Prospettiva», 69 (1993), pp. 66-69

De Angelis Bertolotti 1989-1990 = R. De Angelis Bertolotti, *Via Aurelia, Villa Doria Pamphilj, Area della necropoli*, in «Bollettino dei Musei comunali di Roma», 93, 1 (1989-1990), pp. 276-285

Dessau 1914 = H. Dessau, *Inscriptiones Latinae, Selectae*, vv. I-IV, Berlino 1914

Documenti Inediti = *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia*, a cura di G. Fiorelli, I-IV, Firenze 1878-1880
Ewald 2008 = B. C. Ewald, *Documentazione sul mito e iconografia*, in Zanker, Ewald 2008, pp. 277-380
Fagiolo, Madonna 1972 = M. Fagiolo, M. L. Madonna, *La Casina di Pio IV in Vaticano, Pirro Ligorio e l'architettura come geroglifico*, in «Storia dell'Arte», 15-16 (1972), pp. 237-281
Franzoni 2004 = C. Franzoni, *Quindici anni di una collezione*, in Rossi 2004, pp. 61-68
Frutaz 1952 = A. P. Frutaz, *Le piante di Roma*, 3vv. , Roma 1952
Fusco, Corti 1991 = L. Fusco, G. Corti, *Giovanni Ciampolini (d. 1505) a Renaissance Dealer in Rome and his Collection of Antiquities,* in «Xenia» 21 (1991), pp. 7-46.
Gasparri 2004 = C. Gasparri, *Le antichità di Rodolfo Pio nel palazzo in Campo Marzio*, in Rossi 2004, pp. 49-60
Gasparri, Franzoni 2004 = C. Gasparri, C. Franzoni, *Appendice, Antichità nel Palazzo di Rodolfo Pio da Carpi*, in Rossi 2004, pp. 69-84
Grimal 1969 = P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris 1969
Henzen 1858 = W. Henzen, *Iscrizioni latine di Villa Pamphilj*, in «Bullettino dell'Imperiale Istituto Archeologico Germanico», 1858, pp. 116-119
Henzen 1864 = W. Henzen, *Iscrizioni latine*, in «Bullettino dell'Imperiale Istituto Archeologico Germanico», 1864, pp. 153-157
Hülsen 1917 = Ch. Hülsen, *Römische Antikengärten des XVI Jahrhunderts*, Heidelberg 1917
Lanciani 1899 = R. Lanciani, *La raccolta antiquaria di Giovanni Ciampolini*, in «Bollettino dei Musei comunali di Roma», 1899, pp. 101-115
Lanciani 1989-1992 = R. Lanciani, *Storia degli scavi di Roma, I-IV*, Roma, 1902-1912, riediz. ill. 1989-1992
Levi 1931 = A. Levi, *Sculture greche e romane del Palazzo Ducale di Mantova*, Roma 1931
Ligorio, *Taur*. 7 = P. Ligorio, *Enciclopedia*, Torino, Archivio di Stato, Volume 7, Codice a. III. 9. J. 7, Libri IIII-V (lettere D-E)
Lyttleton 1981 = M. Lyttleton, *Relief with two Dancing Satyrs*, in *Splendours of the Gonzaga*, Catalogo mostra (Londra, 4 novembre 1981-31 gennaio 1982), a cura di D. Chambers, J. Martineau, Cinisello Balsamo (Milano) 1981, pp. 166-167
Liverani 1996 = P. Liverani, in «Lexicon Topographicum Urbis Romae», a cura di E. M. Steinby, III (1996), pp. 89-90, s. v. *Ianiculum*
Matz 1968-1975 = F. Matz, *Die antiken Sarcophagreliefs*. *Die Dionysischen Sarkophage*, I-IV, Berlin 1968-1975
Mercando 1990 = L. Mercando, *Per la storia del Museo di antichità di Torino: appunti a margine di un allestimento*, in «Xenia», 19 (1990), pp. 87-119
Micheletto 2005 = E. Micheletto, *Il Patrimonio archeologico*, in *Napoleone e il Piemonte, Capolavori ritrovati*, a cura di B. Ciliento, Torino 2005, pp. 135-144
Palma Venetucci 2001 = *Villa Doria Pamphilj. Storia della collezione*, a cura di B. Palma Venetucci, Roma 2001
Palma Venetucci 2007 = B. Palma Venetucci, *Dallo scavo al collezionismo, un viaggio nel passato dal Medioevo all'Ottocento*, Roma 2007

Palma Venetucci 2008 = *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Atti del Convegno (Roma, 23-24 marzo 2006), a cura di B. Palma Venetucci, Roma 2008
Paolucci 1988 = A. Paolucci, *I Gonzaga e l'antico, Percorso di Palazzo Ducale a Mantova*, Roma 1988
Reinach 1902 - S. Reinach, *L'Album de Pierre Jacques sculpteur de Reims dessiné a Rome de 1572 a 1577*, Paris 1902
Reinach 1902-1912 = S. Reinach, *Repertoire des reliefs grecs et romains*, 3 voll., Paris 1902-1912
Rossi 2004 = *Alberto III e Rodolfo Pio da Carpi collezionisti e mecenati*, Atti seminario internazionale di Studi (Carpi, 22-23 novembre 2002), a cura di M. Rossi, Udine 2004
Salvini 1955 = R. Salvini, *La Galleria Estense di Modena*, Roma 1955
Steinby 1996 = *Janiculum-Gianicolo, Storia, topografia, monumenti, leggende dall'antichità al Rinascimento*, a cura di M. Steinby, Roma 1996
Turcan 1966 = R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, Paris 1966
Turcan 1999 = R. Turcan, *Messages d'outre-tombe, L'iconographie des sarcophages romains*, Paris 1999
Vermeule 1960 = C. C. Vermeule III, *The Dal Pozzo-Albani Drawings of Classical Antiquities in The British Museum* (*Transactions of the American Philosophical Society*, n. s. 50,5), Philadelphia 1960
Vermeule 1966 = C. C. Vermeule III, *The Dal Pozzo-Albani Drawings of Classical Antiquities in The Royal Library at Windsor Castle* (*Transactions of the American Philosophical Society*, n. s. 56,2), Philadelphia 1966
Zanker, Ewald 2008 = P. Zanker, B. C. Ewald, *Vivere con i miti, L'iconografia dei sarcofagi romani*, a cura di G. Adornato, Torino 2008 (trad. dall'ed. or. in tedesco, München 2004)

Questo volume
è stampato su carta Palatina
delle Cartiere Miliani Fabriano S.p.A

Finito di stampare
nel mese di febbraio 2010
dalla Grafica Editrice Romana s.r.l. – Roma